



206

البنيوية وما بعدها

● من ليفي شتراوس إلى دريدا

تحرير: جون ستروك

ترجمة: د. محمد عصفور

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

206

البنيوية وما بعدها

من ليفي شتراوس إلى دريدا

تحرير: جون ستروك

ترجمة: د. محمد عصفور



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

مقدمة 5

الفصل الأول:
كلود ليفي شتراوس 25

الفصل الثاني:
رولان بارت 65

الفصل الثالث:
ميشيل فوكو 97

الفصل الرابع:
جاك لاكان 137

الفصل الخامس:
جاك دريدا 197

المؤلف في سطور 209

مقدمه

نشرت مجلة أدبية فرنسية في سنة 1966 رسما كاريكاتوريا،أعيد نشره كثيرا بعد ذلك، يصوّر أربعة من المفكرين الذين يتناولهم هذا الكتاب، وهم كلود ليفي شتراوس ورولان بارت وميشيل فوكو وجاك لاكان، جالسين على الأرض تحت بعض الأشجار المدارية وهم يرتدون التنانير والخلاخل التي اعتدنا رؤيتها في الصور الكاريكاتورية التي تصوّر المتوحشين (كما أن غندور المجموعة، وهو الدكتور لاكان، ظهر وهو يرتدي ربطة عنق على شكل وردة). ولم يكن هذا الرسم بحاجة إلى تعليق، ولكنه عرف بعد نشره بعنوان «حفلة غداء البنيويين» رغم أن الرسم لا يظهر الأشخاص الأربعة وهم يأكلون، بل يصوّرهم وهم يتكلمون، وهو الأمر الذي يدلnü عليهم بشكل أفضل.

لم يكن هذا الرسم قاسياً البتة، ولم يقصد الرسام أن يسخر من شخصياته بل كان يعترف بوصولهم إلى الحياة الفكرية الفرنسية بوصفهم قوة جديدة ذات شأنٍ كبير. ولئن صورهم على أنهم سكان شرف في جزرٍ بحر الجنوب، فقد كان يشير بذلك إلى هيمنة ليفي شتراوس في تلك الآونة، أي يحيّي عالم الانثروبولوجيا الذي كان يعرف أفضل ما يعرف بكتاباته التي نشرت عن العمليات الذهنية التي تتميز بها الشعوب التي يسمّيها بعضهم «بدائية»، مثلما كان يحذّر أيضاً من أن الكثير من الأفكار التي كان يقدّمها هؤلاء المفكرون الأربعة

للناس كانت أفكارا غريبة exotic لا يسهل على المناخ الفكري السائد في فرنسا أن يتمثلها بسهولة. لقد كان من الضروري أن يعد الفرنسيون لكي يقبلوا أن تقاد أذهانهم إلى طرق جديدة غريبة.

ليس من الحكمة أن نشتط في قراءة المعاني التي يتضمنها ظهور رسم فكه واحد مهما بلغ من إعجاب الناس به فيما بعد. غير أن الرسام أحسن اختيار اللحظة. فقد جاءه الإلهام المباشر من ظهور كتابين رئيسين لكل من فوكو ولا كان في باريس سنة 1966 دون أن يفصل الواحد عن الآخر أكثر من بضعة أشهر. والكتابان هما «نظام الأشياء» The Order of things و«كتابات» Ecrits [1*]. وهما كتابان بالغا الصعوبة، شديدا الأصالة، كل في حقله، أي في تاريخ الأفكار والتحليل النفسي على التوالي. لقد بدا من المحتمل أن «لحظة» من هذا النوع منذ انتصار الوجودية السارترية في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة. فقد كانت الوجودية في السنوات الأخيرة من عقد الستينيات مذهباً عفى عليه الزمن رغم أن عددا من معتقداتها الرئيسية كانت قد غدت جزءاً من التيار السائد في الفكر الفلسفي. ولم تكن هناك، باستثناء الماركسية التي ما تزال بديلاً دائماً يمكن لأي مفكر باريسي جاد أن يختاره، لم تكن هناك أي حركة أيديولوجية يبدو أن من الممكن الإنضواء تحت لوائها. ولاح أن «البنيوية»، ممثلة بأشخاص الحكماء الأربعة الذين اجتمعوا تحت أشجار النخيل، تقدم أيديولوجية من هذا النوع. ذلك أن وصول كلٍ من فوكو ولا كان للانضمام إلى ليفي شتراوس وبارت اللذين كانا يتمتعان بسمعة طيبة، جعل الناس يدركون أن هناك فلسفة جديدة متاحة ـ واحدة من تلك التبلورات الفكرية التي يمكن أن يزودنا التاريخ الفكري الفرنسي بأمثلة عديدة عليها، تبلورات تتحد فيها أفكار متناثرة يبدو عليها التناقض فتشكل كلاّ يتصف بالانسجام.

أما أن الأفكار التي تعنينا تشكل كلا متناسقا أم لا فهي مسألة سأتناولها بالبحث في هذه المقدمة.

لقد استخدمت كلمة «البنيوية» فيما سبق من كلام موضوعة بين علامات اقتباس لكي أميز بين الظاهرة السوسيولوجية وشيوعها الواسع السريع بوصفها «حركة» في فرنسا وخارجها، ومجموعة المبادىء الفلسفية التي لا تتصف بالإثارة أبداً، والتي تتشكل البنيوية منها على الصعيد الفلسفي.

وقد تكررَ كثثراً (من أجل ترسيخ هذا التمييز ذاته) القول إن البنوية ليست مذهبا بل هي منهج: إذ لا يمكن للمرء أن يصبح بنيوياً بالطريقة التي كان يمكن له أن يصبح بها وجودياً - فليس ثمة نوادٍ ليلية بنيوية على الجانب الأيسر «من النهر»، وليس ثمة ملابس بنيوية ترتدى أو أسلوب حياة يتبع، لأن البنيوية ما هي إلا منهج بحث، طريقة معينة يتناول بها الباحث المعطيات التي تنتمي إلى حقل معين من حقول المعرفة بحيث تخضع هذه المعطيات - فيما يقول البنيويون - إلى المعايير العقلية.

والبنيوية لم تظهر فجأة في باريس. وما حدث في باريس في الستينيات هو أن هذه الوسيلة المعرفية العادية تحولت بقدرة قادر إلى شعار اتخذه بعض الناس ووجدوه أمراً مثيرا، فخلقوا منه «موضة» فكرية شاعت شيوعا تجاوز حدود المعقول، مما جعل تحوّل البنيوية إلى «البنيوية» سيئة السمعة مصدر انزعاج لمفكّرٍ من طراز ليفي شتراوس، البنيوي الخالص الذي اعتقد بوضوح أن سمعته الأكاديمية ستتحط لو أنه نصب رغما عنه زعيما لبدعة فكرية جديدة.على أن كلا من البنيوية، و «البنيوية» انترتا منذئذ خارج فرنسا على مستوى أصغر وبقدر أقل من الحماس، ولكن بقدر لا يقل عما أنتجتاه في فرنسا من الأثر والإرباك. ولقد وجد بعض الناس في البنيوية كشفاً أصيلا يمكنه أن يعيد توجيه الطرق المتبعة في البحث في حقل من حقول الدراسة توجيها مفيدا، بينما وجد سواهم في «البنيوية» كلمة تجذب النظر تنفع للتلويح بها أمام الخصوم أو لاستخدامها شارةً للانتماء إلى مجموعة الراسخين في العالم.

إن الهدف من هذا الكتاب هو أن نشرح، دون تخوّف أو محاباة، عمل خمسةٍ من المفكرين الفرنسيين الذين ترتبط أسماؤهم عادة بـ «البنيوية»، والهدف من ملاحظاتي التمهيدية هنا هو تحديد الأرضية المشتركة التي تجمع بين هؤلاء الخمسة وتبرر ظهورهم معاً في كتاب واحد. والعنوان الذي يعرف به الرسم الكاريكاتوري الذي وصفته، وهو «حفلة غداء البنيويين»، عنوان لم يحالفه الحظ إلى حدٍ ما، إذ أنه يدل على قدر من التلاقي بين أفكار المفكرين الأربعة الذين يضمهم الرسم، وهو أمر لا يمكن إثباته من كتاباتهم. فبعض هؤلاء «البنيويين» أكثر بنوية من بعضهم الآخر.

فهناك في الطرف القصي منهم يقف ليفي شتراوس (وهذا هو السبب

الذي جعل المقالة التي تتناوله هي الأولى في الكتاب)، وهو كاتب اختار أن يعرف جهده طوال حياته بمنهج البحث الذي قامت عليه أبحاثه. فهو يلوّح بأعلامه البنيوية في عناوين بعض كتبه: «البنى الأولية للقرابة» the Elementary Structure of (1949)، أو «الأنثروبولوجيا البنيوية» Structural Anthropology بجزأيه (1958 ، 1973). والتزامه بالبنيوية صريح مطلق. وهو يعتقد بأن المنهج الذي اتبعه هو الذي مكنه من جعل المعطيات التجريبية حول مؤسسات القرابة والطوطمية والأسطورية أقرب إلى الفهم من أي وقت مضى. لا بل إنه يمضي إلى ما وراء تفسير هذه المعطيات بحيث ينتهي إلى تحديد ماهية ما يعتبره الصفات التي يختص بها الذهن البشري عامة. ويتميز ليفي شتراوس عن أصحابه الذين يضمüهم هذا الكتاب باتساق منهجه، وبعقلانيته، وبالمباشرة في نقل مكتشفاته وأفكاره إلى قرّائه.

أما بقية المفكرين الأربعة الذين يضمهم هذا الكتاب فلن يسعد أي منهم بلقب «البنيوي»، وهو لقب سيعتبره كل منهم خرقا شديدا لحريته في التفكير. فبارت شديد الانتقائية بقدر ما يتعلق الأمر بالمناهج التي اتبعها لدراسة الأدب، وهو يؤمن إيمانا عميقا بضرورة الانتقال الدائم من موقفٍ نظري إلى آخر. واتخذ لنفسه في أوقات متباينة مناهج استقاها بوضوح من هذا المفكر أو ذاك من المفكرين الذين يتناولهم هذا الكتاب. أما فوكو فقد احتج علانية على حشره بين «البنيويين» وذلك لأسباب تشبه تلك التي كان بارت سيلجأ إليها. فهو الآخر لا يودّ أن يحتل موقعاً ثابت على المطياف الأيديولوجي أو الفكري، بل يفضل أن يتحرك بحرية، وأن يظهر تارة في هدا الجزء من المنظر الطبيعي وتارة في ذاك، وذلك من أجل إخضاع الأشكال المتعددة، التاريخية منها والمعاصرة، من أشكال المعرفة والقوة للبحث والتساؤل دون أن يخضع هو لمثل هذا البحث أو التساؤل. وإذا ما سأل أحدهم: «أين يقف فوكو؟» فإنه لن يحصل على جواب سهل. أما لا كان فهو مشهور باستقلاله المتعالي وبأنه رجل يفضل أن يتبعه الآخرون ويتأثروا به على أن يظهر وكأنه يتبع سواه أو حتى يرتبط بهم. وينصب طموحه الأكبر على محاولة تقديم فرويد من جديد إلى بلد كان قد فشل بشكل يلفت النظر في تقبüل الأفكار الفرويدية. وليس هناك من دليل على أن لاكان قد أعطى أي اهتمام لأعمال معاصريه من المفكرين الفرنسيين. وعندما نصل إلى دريدا ـ أخيرا

ـ نجد أنه قد برز في وقتٍ متأخر عن بقية المفكّرين الذين نتناولهم هنا (لم يكن سنة 1966 قد نشر أي كتاب كامل من تأليفه مع أنه نشر في العام التالي ثلاثة كتب دفعة واحدة)، ولذا فإن إسمه كان أقل ارتباطا بـ «البنيوية» منهم. لا بل أنه غدا ـ أراد أم لم يردْ ـ الملهم الذي لا ينازعه أحد للحركة التي تلتها، وهي الحركة التي تعرف الآن بـ «ما بعد البنيوية»، وذلك بالدرجة الأولى لأنه خصص جزءاً مهما من كتاباته لقراءة الأعمال النظرية لمعاصريه قراءة متأنية ولفضح بعض ما فيها من فرضيات لم تُمَحص. ودريدا، شأنه في ذلك شأن بارت وفوكو، مناهض مرير لنظم الفكر المتعالية Transcendent التي يقصد منها أن تعطي لاتباعها مواقف همينة يطلون منها على من هم دونهم ويحكمون عليهم طبقاً لها. وهو أيضا دائم الحركة في أنحاء المشهد الفكري.

هذه إذن هي إحدى طرق الفصل بين المفكرين الخمسة وجعلهم ينتمون إلى مجموعتين متعارضتين. فليفي شتراوس ولاكان شموليات، كلاهما ينشغل بالعمليان التي يجريها الذهن البشري بعامة، لا بالعمليات التي تجريها أذهان معينة في أوقات معينة. ويدعى ليفي شتراوس أنه استطاع أن يكتشف خلف خليط الوقائع التجريبية بنية ذهنية كلّية. كذلك يدّعى لاكان، وهو محلّل نفساني يهتم بالنظرية لا بالتجارب المحددة التي يواجهها في عيادته أو في علاج المرضى الأفراد، يدعي أنه يكتشف القوانين التي تعمل بها النفس الإنسانية بشكل عام. أما بارت وفوكو ودريدا، في الجهة المقابلة، فيبدو أنهم نسبيون منشغلون بالبعد التاريخي للتفكير، كيف يتطور عبر الزمن، وماذا يعني ذلك ضمن مجتمعات بعينها. وهم يحجمون عن تجاوز موضوعات دراستهم كما يفعل ليفي شيراوس ولاكان، ليشيدو اما يقابل ما أشاده المفكران الأخيران من ميتا أنثروبولوجيا mata-anthropology وميتاسايكولوجيا meta-psyychology(2*).

إنني أستخدم هذا المثال بوصفه واحداً من الأمثلة التي تبين كيف أن هؤلاء المفكرين الخمسة يمكن أن يقارنوا ويصنّفوا. ولو نظرنا إليهم من زوايا أخرى لانتظموا طبعا ضمن أصناف أخرى. إذ أن من الممكن إجراء الكثير من المقارنات والمعارضات بينهم، ولكن اجراءها يؤكد اختلاف أفكارهم لا ائتلافها. فهم يتفقون عند بعض النقاط ويختلفون عند بعضها الآخر.

ومن الصعب جدا إثبات كل درجات التماثل بين الرجال الخمسة خصوصا لأنهم يعملون في حقول مختلفة من حقول البحث. ولست أظن أن هذه المهمة تستحق العناء لأنها لن تثبت الكثير. لكن هذا لا يعني أن جمع هذه الثلّة من المفكرين أمر مبتسر لا يبرره أكثر من كونهم ظهروا معاً. فهناك العديد من نقاط التقاطع في أعمالهم، والمقالات الخمس التالية يعزّز بعضها بعضاً باستمرار. ولقد يفتقر هؤلاء «البنيويون» إلى برنامج مشترك فيما بينهم، ولكنهم لا يفتقرون إلى الأصل المشترك. ذلك أن شجرة العائلة التي تنتمي لها أفكارهم هي التي تبيّن صلة القربى بينهم.

هذا الأصل المشترك هو إلى حد كبير مسألة مفردات لغوية: فهناك عدد من المصطلحات التي تتكرر في أعمالهم وتتكرر بشكل لا مفر منه في أي شرح لأعمالهم يضطلع به سواهم. وهذه المصطلحات مألوفة في فرنسا أكثر مما هي مألوفة خارجها، وهي مصطلحات تثبت مقولة وردت في كتاب بارت مقالات نقدية Critical Essays، وتفيد بأن «علينا في نهاية المطاف أن نرى الرمز المحكي للبنيوية في اللجوء الجادّ لقاموس الدلالة». وقد لا يكون لهذه الكلمات ما يتوقع أن يراه الناس في التعريف من شكل أو ثقة بالصحة، ولكن يمكننا أن نأخذها على أنها تعريف. فما يعنيه بارت هو أن البنيوي الحق (الجادّ)يتبن لنا من خلال الاستخدام الذي يقوم به لعدد من المصطلحات الفنية المأخوذة - كما يحصل عادة - من اللغويات البنوية. وقد عمل، بخبث، على إدراج هذه المصطلحات في تعريفه ليعلن مباشرة عن ولاءاته. وهذا المصطلح هو الرمز sign، وهو مصطلح أساسي من مصطلحات «قاموس الدلالة».

تعود أصول هذا القاموس إلى الكتابات المدهشة في أصالتها التي خلفها عالم اللغويات السويسري فردنان دي سوسير (1857 - 1913) الذي تستند على أعماله النظرية الخاصة باللغة الطبيعية أو الإنسانية التي تعود إلى أوائل هذا القرن كل الأعمال البنيوية الحديثة. لكن سوسير لم يحظ في البلاد الأنفلوسكسونية بمثل ما حظى به في فرنسا من التقدير والتأثير، إذ أنه يعتبر هناك واحدا من آباء العقل المعاصر الكبار. ويعتمد مفكّرونا الخمسة جميعا على ما كشفه لنا حول اللغة، وبشكل خاص ما كشفه عن طبيعة الوحدة الأساسية في أي لغة، أقصد الرمز Sign اللغوي. وليس ثمة

ما يدعونا هنا لإعطاء تعريف للرمز، وهو أمر بالغ الصعوبة. لكن يمكننا القول بدلا من ذلك إن أي كلمة في اللغة هي رمز وإن اللغة تعمل بوصفها نظاما من الرموز.

لقد حلل سوسير الرمز إلى مكوّنيه: الصوت أو المكوّن الصوتي، ودعاه الدّال signifier أو signifiant بالفرنسية)، والمكوّن الذهني أو الفكري conceptual ودعاه المدلول signitied (signifié). وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن هذا التحليل يهمل الأشياء التي يطلب من الرموز اللغوية أن تمثلها عندما نودّ أن نشير إلى العالم من حولنا. أي أن المدلول ليس شيئا بل فكرة عن شيء، أو ما يخطر في ذهن المتكلّم أو السّامع عند التلفüظ بالدالّ الصحيح. وهذا يعني أن الدال يشكّل الجانب المادي من اللغة: وهو في حالة اللغة المحكية أيü صوت ذي معنى يلفظ أو يُسمع، وهو في حالة اللغة المكتوبة أي علامة ذات معنى تكتب على الصفحة.

أما المدلول فهو الجانب الذهني من اللغة، وهو جانب كثيراً ما نعتبره غير مادّي مع أن من المؤكد أن المدلول في الدماغ هو أيضا حادث عصبي. والدوائل والمدلولات لا يمكن فصلها بهذه الطريقة إلا من قبل المنظر اللغوي، أما في واقع الحال فهما لا ينفصلان. فالصوت الذي لا يعني شيئا حقاً ليس. إلاّ لأنه لا يدلّ. إذ لا يمكن أن نحصل على دالّ دون مدلول(*3). كذلك لا يمكن القول أن هناك مفهوما من المفاهيم لم يجد ما يعبر عنه، أي ما لم يتخذ شكلا ماديا، إما داخليا على شكل فكرة أو خارجياً على شكل لغة. أي لا يمكن أن نحصل على مدلول دون دالّ.

تشكل هذه المصطلحات الثلاثة، الرمز ومكوّنيه معا، «قاموس الدلالة» الذي ألمح له بارت والذي يرى فيه دليلا كافيا على انتماء كاتب ما إلى النبيوية. والتمييز بين الدال والمدلول تمييز يجب تذكره عند قراءة المقالات الخمس في هذا الكتاب لأن فهم أي منها لن يكون ممكنا تماما دونه. وهذا التمييز يمكن تطبيقه أيضا على مواقف غير تلك تتضمن تحليل الرموز المكوّنة للغة الطبيعية. فنحن نمر في حياتنا اليومية بعدد لا يحصى من الرموز غير اللغوية، قوامها الصور والرسوم البيانية على سبيل المثال.

والحقيقة هي أن أي شيء مهما كان، طبيعيا كان أم مصطنعا، يمكن أن يتحول إلى رمز بشرط أن يستخدم لنقل رسالة ما، أي بشرط أن يدل. أما

الزهرة التي تنمو لكي تحمر خجلا دون أن ترى «كما يقول الشاعر غري» فلا يمكنها أن تصبح رمزا لأنه ليس هناك من شخص يمكن أن يحوّلها إلى رمز. أما حين توجد الزهور ضمن ثقافة من الثقافات فإنها يمكن أن تتحول إلى رموز، بل إنها تستعمل كذلك. عندما يصنع منها إكليل وترسل إلى جنازة مثلا. وهنا يكون الإكليل دالاً قد نعبر عن مدلوله بقولنا «تعازينا». «لا يمكن أن يكون للاكليل مدلول دقيق لأن لغة الزهور تفتقر إلى الدقة، في ثقافتنا نحن على الأقل. لكن يمكن القول أيضا إنه ليس هنالك من إكليل دون معنى من نوع ما).

إن طبيعة الرسالة التي تنقلها الرموز التي هي من نوع أكاليل الزهور تحددها ا لثقافة التي يعيش فيها المرسل والملتقي. فالزهور ليس لها معنى طبيعي، بل لها معنى تحدده الثقافة أو التقاليد .(وقد كان ليفي شتراوس هو الذي شدد أكثر من غيره على ضرورة عدم الخلط بين ماهو طبيعي وما هو ثقافي لأن هذا الخلط معناه الفشل في إدراك ما هو إنساني). وعندما تستخدم «الزهور» بوصفها رموزا فإنها تدخل فيما يدعى بنظام من الرموز code، وهو قناة اتصال تربط الجانبين «المرسلِ والمتلقّي» بأي تبادل ثقافي من هذا النوع ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن مجموعات من الكلمات يمكنها بالطريقة ذاتها أن تشكل رمزا واحدا، أي أن مجموعات الرموز يمكنها أن تشكل رمزا واحدا. وهي تفعل ذلك فعلا في الاقتباس الذي أوردته عن بارت، حيث تشكل كلمتا «قاموس الدلالة» رمزا واحدا ينقل لكل من هو قادر على تفسيره الرسالة التي تقول «أنا بنيوي». وتجرى دراسة الرموز بشكل عام وكذلك الكيفية التي يعمل بها ذلك العدد الهائل من نظم الرموز في أي ثقافة من الثقافات، وهي النظم التي تمكّننا من نفسير هذه الرموز بشكل مقبول، تجرى تحت اسم السيميولوجيا في فرنسا وغيرها من الأقطار الأوروبية وتحت اسم السيميوطيقا في الولايات المتحدة(*4). وقد كان سوسير هو الذي دعا إلى إقامة مثل هذا العلم العام لدراسة الرموز أيضاً.

كذلك أدخل سوسير زوجين آخرين من المصطلحات المتقابلة التي لها أهمية كبرى في فهم أسلوب التفكير الذي نحن بصدده هنا. فقد ميز أولاً في دراسته للغة بين اللغة langue والكلام parole . فاللغة هي النظام النظري

للغة من اللغات أو بنيتها - هي مجموعة القواعد التي ينبغي على متكلمي تلك اللغة أن يلتزموا بها إذا أرادوا الاتصال فيما بينهم. أما الكلام فهو الاستخدام اليومي لذلك النظام من قبل المتكلمين الأفراد. وهذا التمييز يمكن أن نقارنه بشكل مفيد بتمييز أشيع وأذاعه بين الناس في وقت أقرب منا النحوي الأمريكي نوام تشومسكي الذي يميز بين الكفاءة اللغوية competence والممارسة اللغوية Performance، وهما مصطلحان يعنيان على التوالي نظرية اللغة التي يبدو أننا نحملها على الدوام في رؤوسنا والتطبيقات العملية التي نستمدها من تلك النظرية. وقد كانت مهمة عالم اللغة الحقة من وجهة نظر سوسير هي أن يدرس اللغة لا الكلام لأن دراسته للغة هي التي تمكنه من فهم المبادىء التي تقوم عليها وظائف اللغة عند التطبيق.

ويظهر هذا التمييز الهام في الأعمال التي يدرسها كتابنا هذا على شكل تمييز بين البنية والحدة، أي بين نظم مجردة من القواعد بين أحداث مجسدةٍ مفردة تظهر ضمن ذلك النظام. والعلاقة بين الحدث والنظام ومسألة أي منهما يجب أن يأتي أولا - هل تسبق النبى الأحداث أم الحداث تسبق النبى - أمر خضع للكثير من

أما التمييز السوسيري الثاني، وهو آخر ما يهمنا من تمييزاته هنا، فهو التمييز بين محوري البحث المتزامن والمتتابعsynchronic, diachronic. فمن الممكن أن ندرس اللغة - إن شئنا تطبيق الفكرة على موضوع دراسة سوسير نفسه - حسب محورين مختلفين تمام الاختلاف: إذ يمكننا أن ندرسها باعتبارها نظاماً يؤدي وظيفته في لحظة من اللحظات أو باعتبارها مؤسسة تطورت عبر الزمن. وكان سوسير نفسه يحبذ دراسة اللغة بوصفها ظاهرة متزامنة في مقابل الدراسات التي كان يقوم بها سابقوه من لغويي القرن التاسع عشر، وهي الدراسات التي تتناول اللغة باعتبارها ظاهرة متتابعة. فقد كان هؤلاء اللغويون مهتمين بتاريخ كل لغة على حدة، بأصول مفرداتها وبما طرأ على أصواتها من تغير وما شابه ذلك، ولم يتوقفوا ليكتشفوا البنية الكلّية لأي لغة من اللغات وذلك عن طريق ايقافها عند لحظة من لحظات للنظر في المبادىء التي تعمل بموجبها من أجل فهمهابشكل أسهل.

وهكذا أدخلت اللغويات البنيوية أو التي تدرس اللغة باعتبارها ظاهرة متزامنة تحولا ثورياً في المنظور. وقد كان هذا النوع من اللغويات قادرا على

إدراك أن الدراسة الشاملة للغة لابد أن تضم زاويتي النظر، ولكنها مستعدة لاهمال زاوية النظر التتابعية من أجل وضع اللغويات على أسس أقوى تؤتي ثمارا أكثر. والبنيوية برمتها ذات نظرة متزامنة بالضرورة. فهي تعنى بدراسة النظم أو البنى التي انتجتها على أمل تفسير عملها الراهن. وهذا هو السبب الذي كثيرا ما وجدت البنيوية نفسها من أجله على خلاف مع الماركسية في فرنسا بوجه خاص، ذلك أن الماركسية تعتبر أي إنكار للتاريخ أمرا مرفوضاً تماما. فهي بوصفها تفسيرا موغلا في التاريخية للواقع الاجتماعي فلسفة تتصف بالتتابعية. ولذا فإنها لا يمكن أن تتهاون مع البنيوية الخالصة.

ومن التأثيرات الأخرى التي يمكن الرجوع بها إلى لغويات سوسير ذلك التأثير الذي لا علاقة له بالمفردات ولكنه أبعدها غورا وأصبعها تحديدا. فمن الفرضيات الأسياسية في نظرية اللغة عند سوسير أن الرمز شيء «اعتباطي». وهو كذلك من ناحيتين: فالدال شيء اعتباطي لأنه ليست هنالك من علاقة طبيعية بينه وبين ما يدل عليه (وهو غير المدلول في هذه الحالة)، بل هناك علاقة يقبلها الناس بحكم التقليد أو العرف. إذ ليس هناك من خاصية تشترك بها كل الأشجار مثلا بحيث يقتضي المنطق أو الضرورة أن ندعوها «أشجاراً» . لكن هذا ما ندعوها به لأننا اتفقنا على ذلك. أما الفرنسيون فيدعونها arbres. لكن اللغة تتصف بالاعتباطية على مستوى المدلول أيضاً، لأن كل لغة قومية تقسم بطرق مختلفة كل ما يمكن أن يعبر عنه بكلمات كما يتضح لكل من يمارس الترجمة من لغة إلى أخرى. فهذه اللغة تضم مفاهيم لا تضمها تلك. والمثال الذي يحب اللغويون أن يعطوه للتمثيل على هذه الاعتباطية هو مثال اصطلاحات الألوان، وهي اصطلاحات تختلف بشدة من لغة إلى أخرى حتى ولو شكلت الألوان ذاتها سلسلة متصلة وكانت ظاهرة عامة لأنها تتحدد بشكل طبيعي بواسطة ذبذبات موجاتها.

والنتيجة البالغة الأهمية التي يستخلصها سوسير من هذه الاعتباطية المزدوجة هي أن اللغة ليست نظاماً من الأمور الجوهرية الثابتة بل من الأشكال غير المستقرة. إنها نظام من العلاقات بين الوحدات التي تشكلها، وهذه الوحدات ذاتها تتشكل هي الأخرى من الاختلافات التي تميزها عن

سواها من الوحدات التي لها بها علاقة. وهذه الوحدات لا يمكن أن يقال إن لها وجوداً بذاتها بل تعتمد في هويتها على أندادها. فالمحل الذي تحتله وحدة ما، سواء أكانت صوتية أو معنوية، في النظام اللغوي هو الذي يحدد قيمتها. وهذه القيم تتغير لأنه ليس هناك ما يمسك بها ويثبتها. والنظام اعتباطي بالنسبة للطبيعة، وما هو اعتباطي قد يتغير.

لقد كانت الخلاصة الشهيرة التي وضعها سوسير لهذا الاكتشاف الجوهري هو أن «اللغة للكل وليست جوهراً». وهذا اكتشاف لولاه لما كان أي من الأعمال التي نشرها ليفي شتراوس وبارت وغيرهما ممكناً. فالبنيوية تتمسك بهذه الفرضية الجوهرية، وهي أنها تدرس العلاقات القائمة بين عناصر في نظام يشترط كل منها وجود الآخر وليس بين جواهر كل منها مستقل بذاته. وأسهل ما نمثل به على ذلك هو اللجوء إلى اللغويات. فليس هناك ما هو جوهري أو مستقل بذاته في أي كلمة من الكلمات، ولتكن كلمة rock. تحتل هذه الكلمة مكانا معينا من الناحيتين الصوتية والدلالية. فمن الناحية الصوتية لا يمكن تحديدها إلا برسم حدود ذلك المكان: أين هي الحدود التي إذا عبرتها هذه الكلمة تتحدول من rock إلى رمز آخر من رموز اللغة هو على سبيل المثال ruck أو wreck، وهما رمزان يحدآنها صوتيا. أما من الناحية الدلالية فلا يمكننا تحديد معنى الدال rock إلا بتمييزها عن الرموز الأخرى التي تحدها من الناحية الدلالية، مثل كلمة stone (حجر) وboulder (صخرة عظيمة) وcliff (جرف صخري).

وباختصار: ليس هناك معنى دون اختلاف. واللغة التي تتشكل من كلمة واحدة لغة مستحيلة لأن كلمتها الواحدة يمكن أن تطلق على كل شيء ولا يمكنها أن تميز شيئا عن سواه. وهي تحتاج إلى كلمة واحدة أخرى على الأقل حتى يتحدد معناها. إذ أن من الممكن أن نميز بين كل محتويات الكون بواسطة لغة من كلمتين أو نظام رموز من رمزين باعتبار هذه المحتويات إما bing أو bong، لكن هذه اللغة أو هذا النظام يتصف بالبدائية والفجاجة بطبيعة الحال. لكننا لن نحصل على اللغة تلك إلا أدخلنا إليها ذلك الفرق الصوتي الضئيل بين حرفي العلة اللذين تضمهما الكلمتان المذكورتان.

إن هذا الدرس الموجز في اللغويات البنيوية يعطينا خلفية أساسية لفهم المقالات الخمسة جميعها في هذا الكتاب. وتتبدى آثار أفكار سوسير حول

اللغة أوضح ما تتبدى في أعمال ليفي شتراوس الذي صرح بأنّ سوسير هو أحد اثنين ممن أثروا في حياته الفكرية تأثيراً خلاقا (والثاني بروتستنتي فرنسي من القرن السادس عشر ذهب إلى البرازيل وكتب أول وصف إثنوغرافي حديث النظرة للسكان الأصليين).

وقد درس ليفي شتراوس الظواهر الانثروبولوجية كما لو أنها لغات (ناسيا، في رأي دان سبيربر، أنه كان بذلك يستخدم اصطلاح اللغة استخداما مجازيا). وذلك يعني أنه درس تلك الظواهر بوصفها نظما: نظام القرابة، نظام الطوطمية، ونظام الأساطير. وركز همه على العلاقات القائمة بين الوحدات المختلفة لكل نظام وكيف أن وظيفة ما قد يبدو أنه للوهلة الأولى هو الوحدة ذاتها تتباين مع تباين العلاقات التي تدخل بها مع سواها من الوحدات. ويبدو هذا التباين على أشده عندما نأتي إلى تفسير العناصر الرمزية في أسطورة من الأساطير لأن الكثيرين منا يملیون إلى الاعتقاد بأن الرموز كميات ثابتة تخضع حيثما وردت إلى تفسير واحد. أما ليفي شتراوس فيثبت العكس: إن المعنى في كل حالة يتحدد بالمكان الذي تحتله هذه الرموز ضمن شبكة العلاقات التي تتضمنها تلك الأسطورة بالذات.

معنى ذلك أن تُفسر الأسطورة من داخلها، أن يسمح للنظام ذاته أن يملي معناه عليك - إن صح التعبير. ومن هنا يتضح كيف يمكن للبنيوية أن تمتد لتدرس الأدب أو سواه من أنواع الكتابة. فهي تمارس، أو معناه لا وقبل كل شيء، نقداً من النوع «الكامن»، وترفض أن تنظر خارج النص أو مجموعة النصوص التي تتناولها للبحث عن تفسير لبنيتها فقيمة شخصية من شخصيات مسرحية ما على سبل المثال تقدر. بالطريقة التي قد يستخدمها المرء لتقدير قيمة كلمة في لغة ما، أي بمقارنتها لا بالعالم الذي يقع خارج المسرحية بل بشبكة العلاقات القائمة داخل المسرحية ذاتها، بالشخصيات الأخرى التي تضمها. والاختلافات بين الشخصيات هي الدليل على معناها الدرامي. فلو كانت كورديليا الابنة التي تحب أباها وتطيعه ابنة وحيدة محرومة من المقارنات المتاحة لقراء مسرحية الملك لير بسبب وجود شخصيتي غونرل وريغن لفقده كل ما يحدد هويتها.

لكن لن يدّعي إلا البنيوي المتعصب أن اكتشاف نظام العمل الأدبي بوسائل كهذه هو كل النقد الأدبي وأن البنيوي يملك المفتاح الأخير للفهم

الأدبي. ذلك أن البنيوية المعتدلة تكون صادقة مع معتقداتها هي حين تقرّ بأن التفسير البنيوي يتحدّد بالاختلافات القائمة بينه وبين غيره من التفسيرات. والقراءة «الكامنة» لنص من النصوص، وهي القراءة التي أشرت إليها للتو، تتحدد بمقابلتها بالأشكال الكثيرة من القراءة «المتعالية» المتاحة للناقد[*5]: بالقراءة التي تعتمد على السيرة مثلا، حيث يفسر الناقد ما يجري في كتاب أو مسرحية بالرجوع إلى أحداث يعرف أنها وقعت في حياة المؤلف. والبنيوية تعارض مثل هذا النقد، وهي على حق في ذلك في رأيي، لكنها لم تسع إلى طمسه.

يتبين من كل ما سبق أن مشكلة اللغة تحتل المحل الأول من أسلوب الفكر الذي يهمنا هنا. والفكر الفرنسي المعاصر يكرر في هذا ما كان يحصل في الفلسفة الأنغلو ـ أمريكية في الأعوام العشرين الماضية حيث ساد المظهران العملي والنظري من اللغة. وذلك لأن اللغة ما عاد ينظر إليها على أنها واسطة الفكر البسيطة الشفافة كما كان يعتقد.

فنحن نفضل الآن أن نساوي اللغة بالفكر، وبدلا من أن ننظر إلى الواقع من خلالها فإننا ننظر إليها في محاولة منا لفهم كيفية اكتسابنا لها أولا ثم كيفية استعمالها.

تلعب اللغة دورا مركزيا في فكر بارت وفوكو ودريدا ولاكان، دورا لا يقل في أهميته عن الدور الذي تلعبه في أنثروبولوجيا ليفي شتراوس. حتى ليمكن القول إنهم جميعا مهووسون بها ـ مهووسون بالطبيعة المؤسسية للغة وبقدرتها اللامتناهية على الخلق. واللغة ليست شيئا نجلبه معنا عند الولادة بل هي مؤسسة ندخل في عالمها بشكل تدريجي في فترة الطفولة باعتبارها أهم عنصر في تنشئتنا الاجتماعية على الإطلاق. وهكذا يمكن وصف اللغة بأنها لا شخصية وتتجاوزنا بوصفنا أفراداً. وأي استخدام للغة الاتصال بالآخرين (أو حتى بأنفسنا) يتطلب منا التنازل عن جزء على الأقل من تفرّدنا لأن لغتنا لو كانت فريدة هي الأخرى لتعذر فهمها. وإن شئنا استخدام المصطلحات التي يفضلها لاكان قلنا إن جانباً من الليبدوفينا يجب أن يقدم للنظام: يجب أن ننتقل مما يدعوه لاكان بالمستوى الخيالي، وهو مستوى يتصل بحياتنا الخاصة ويتصف بالإيهام، إلى المستوى الرمزي الذي يتصل بحياتنا الاجتماعية.

لكن مقدار التقلّص في الفردية يزداد عندما يكون المستوى الرمزي الذي نستسلم له ليس هو المستوى الأولي، مستوى اللغة كلغة، بل هو المستوى الثانوي المتمثل في الأدب، أو في الخطاب disourse بشكل عام، حيث توضع علينا قيود أخرى، كثيراً ما تكون شديدة، على هيئة تقاليد وأعراف لتمنعنا من استخدام اللغة بالحرية التي قد نريد. على أن هذا المستوى هو الذي تهتم به البنيوية لأن ذلك المستوى هو النظام الذي لا يمكن لنا أن نكون فيه أكثر من «أحداث». ولذلك أخذت البنيوية تمثل طريقة في التفكير تتعارض مع الفردية، بل حتى مع الإنسانية، لأنها تعطي للفعل الإنساني الإداري دورا أقل في تفسيراتها للثقافة. لقد كتب الكثير عن «اختفاء الذات subject» في ظل البنيوية، بمعنى أن البنيوية تطرفت في تحيّزها ضد الجوهرية essentialism إلى حد إنكارها ـ بشكل من الأشكال ـ لوجود الكائنات البشرية إنكارا تاما إلى حد رؤية الفرد باعتباره ليس أكثر من شكل غير مستقر، قابل للاستبدال، ضمن نظام لا روح فيه.

هناك بالتأكيد قدر كبير من العداء لكل الفلسفات الفردية في كتابات هؤلاء المفكرين. وكلهم يدعمون ـ بدرجات متفاوتة ـ المشاعر المناهضة للبورجوازية بقوة، وهي المشاعر التقليدية لدى المفكرين الفرنسيين الذي يرون في البورجوازي عضوا فاسدا، أي نمطيا، من أعضاء الطبقات الوسطى نجح في إخفاء جشعه الشديد للمال والسلطان تحت قناع فلسفة نبيلة تدعو إلى تطوير الذات بحرية. ولذا فإن هناك هوى سياسيا في أفكار مفكرين من مثل فوكو وبارت، ولكن ليس هذال كل شيء، فالحرب ضد ما قد ندعوه بفلسفات الأنا أعمق غورا من ذلك. وتتضح الأسس النظرية لهذه الحرب بجلاء في أعمال لاكان. الذي بذل قصارى جهده ليقنعنا باطراح أي اعتقاد قد نتشبه به باستقلالية الأنا الذاتية لا بوصفها عنصرا في المجتمع بل باعتبارها شيئا يسيطر على كلماتنا وأفعالنا. وقد كانت مكتشفات فرويد حول تركيب النفس الإنسانية مكتشفات غير مرغوب فيها. وقد ركز لاكان ـ مقتفيا سيرة فرويد ـ على وظيفة الهو Id، أي على تلك الدوافع المخلّة في اللاوعي التي ترفض الاعتراف بأية سلطة أو ثبات لدى الأنا. والأنا في فلسفة لاكان تنتمي إلى المستوى الرمزي، وهي بنية مصطنعة زائفة ننجر إلى تشييدها على شاكلة أقدم تجاربنا في فترة

الطفولة، وهي التجارب التي رأينا فيها أنفسنا وقد انعكست صورنا في المرآة، مما يجعلنا نفترض أننا نملك نواة دائمة ثابتة من الهوية الذاتية.

وقد كانت لحملة دريدا المعقدة المتأنية لتحطيم المكانة التي تعطيها الثقافات الغربية للغة المحكية في مقابل اللغة المكتوبة بوصفهما شكلين من أشكال الاستعمال اللغوي، كانت لتلك الحملة آثار مشابهة بشكل عام لأن الكتابة هي ذلك النوع من الاستعمال اللغوي الذي يغيب عنه الفرد الإنساني القادر على إعطائه صفة الصدق. فالنص المكتوب ينسب عادة إلى مؤلف فرد، ولكن النسبة ليست أمراً حتمياً. فهناك نصوص جماعية، وكثير من النصوص التي هي غفل من اسم المؤلف، ولكن ذلك لا يعطينا الحق في أن نقول إن هذه النصوص هي من عمل أفراد مجهولين.

ولكن حتى في الحالات المعيارية حيث ينسب النص فعلا إلى فرد واحد يذكر اسمه فإن دريدا يقول إن ذلك النص قد تحرر من الفرد الذي وضعه، والذي قد يكون ميتاً. والكاتب لا سلطة له على ما كتب ونشر لأنه يكون بذلك قد سلمه للغرباء، وللمستقبل. وهذا يعني أن المعاني التي سيتمحض عنها النص ليس من الضرورة أن تتطابق والمعاني التي يعتقد أنه وضعها فيه: فهذه المعاني ستعتمد على من سيقرأه وعلى ظروف القراءة. أي أن دائرة المعاني ستقلü طاقتها على التوصيل لأنها لم تعد مباشرة كما كانت عندما كانت المعاني تنتقل من المتكلم إلى المستمع، أي من حضور جسماني واحد إلى آخر.

كذلك تشكل «تفكيكات» دريدا الشهيرة للكتابات الفلسفية وغيرها من الكتابات التي تناولها بالتحليل، وبين فيها التناقضات الداخلية فيما يبدو أنه نظم فكرية كاملة الاتساق، تشكل هجوما كاسحا على الأفكار العادية بشأن النسبة إلى مؤلف، والهوية، والذات لأنها تثبت أن للغة قوى لا نستطيع السيطرة عليها حتى عندما نستخدمها استخداما شديد الوعي. وقد استغل دريدا نفسه «إنتاجية! اللغة الهائلة ليعمل على زعزعة الأفكار الفلسفية السائدة.

أما فوكو فقد قامت شهرته بالدرجة الأولى على تحديه للقوى التي مارسها أولئك الدين يتمتعون بالسلطة الفكرية في كل المجتمعات وفي كل الأزمان، لتحديد ما يمكن قوله وما لا يمكن. فالقوة تستخدم لاخضاع

الرغبة: أي أن الأنا العليا تسعى لكبح جماح الهوة بالمصطلحات الفرويدية. لكن فوكو يساند الانطلاق الحر للرغبة ويساند المنحرفين عن المعيار الاجتماعي من هذا النوع أو ذاك ممن طوح بهم باتجاه هامش المجتمع وعوملوا معاملة الغرباء أو المرضى. بينما يعشق بارت ما يدعوه بالنشاز الكتابي (على شاكلة النشاز الصوتي) الذي تتيحه طبيعة اللغة، يعشق تلك الأفكار المتناقضة التي نمارسها جميعا والتي تجعل من الصعب الدفاع عن الفكرة التي تقول إن ثمة جوهرا في أعماقنا متسقا تمام الإتساق مع سلوكنا الخارجي هو التعبير الوحيد عنه.

وهكذا نجد أن هناك آيديولوجية مشتركة تفعل فعلها هنا: تفكك الأنا وإنكسارها. والنفس بمعناها التقليدي تبدو لأمثال فوكو فكرة «لاهوتية»، تبدو تعاليا زائفاً. إن هؤلاء المفكرين جميعا يعارضون السلطة ويعارضون الميتافيزيقا. وهم لا يرغبون في التعالي عما يرون بحثا عن معنى خفي نهائي يمكن أن «يفسر» كل شيء. وهم لا يؤمنون بأن من الممكن تفسير كل شيء، ولا بالتفسيرات الغائية للتاريخ. وهم يعارضون المفرد والجمع ويفضلون استخراج مجرّات كاملة من المعاني من عدد محدود من الظواهر على الفكرة القائلة إن هذه الظواهر تضم معنى واحدا سائدا. ويعتقدون بضرورة «الانتشار» (حسب تعبير دريدا) بقدر ما يتعلق الأمر بالمعنى.

وإذا ما كان لنا أن نعود للحظة إلى المستوى اللغوي قلنا إن ما فعله هؤلاء المفكرون الخمسة بشكل بعيد الأثر هو تدعيم أهمية الدال على حساب أهمية المدلول. فالدال هو ما نستطيع الثقة به لأنه ماديّ، أما المدلول فيبقى مسألة فيها نظر. والدال الواحد لابد أن ينتج مدلولات مختلفة لشخصين مختلفين، مدلولات تحمل مكانا دلاليا مختلف الحدود بسبب اختلال التجارب الفردية. كذلك سينتج الدال الواحد مدلولات مختلفة للشخص الواحد في أوقات مختلفة للشخص الواحد في أوقات مختلفة لأن تركيب العلاقات القائمة في المكان الدلالي غير ثابت. والبنيوية تدعونا للاستمتاع بتعددية المعاني التي ينتجها لنا ذلك ولرفض التفسير الأحادي أو التعسفي للرموز. وهذا ليفي شراوس يقدم لنا تفسيراته للأساطير الهندية في أمريكا على أنها تفسيرات ممكنة ويفسح المجال لتفسيرات غيرها، وهو بذلك يوضح منهجاً ولا يسعى لأن يثبت حقيقة نهائية ما. وقد

توجد المعاني معا بل لابد أن توجد معا، وليس هنالك ما يدعو للإعلاء من شأن أحدها على حساب المعاني الأخرى. وكلما زادت المعاني في عالمنا كان ذلك أفضل: أو هذا ما يقوله المفكرون الذين يتناولهم هذا الكتاب.

لقد تركت حتى النهاية مسألة لغوية أخرى، وهي مسألة الأسلوب النثري الذي اختار هؤلاء المفكرون عرض مواقفهم من خلاله على العالم. إنه أسلوب يتسم في معظم الحالات بقدر من الصعوبة، بل من الصعوبة البالغة. ويتصف ليفي شتراوس أحياناً بأنه كاتب معقد الأسلوب ولكنه لا يصل درجة الإبهام أبدا. وكتاباته مجردة وتتطلب إجهادا فكريا شديدا من جانبنا إذا أردنا أن نفهم ما نقرأ. وأنا شخصيا لا أجد بارت كاتبا مبهما مع أن هناك من يدعى أنه كذلك. إنه كاتب طموح إذا نظرنا إليه بمنظار المفاهيم التي يتناولها، وهناك فقرات في كتبه ربما فاقت في غموضها ما قصد أن تكون عليه فضلا عن ازواج من المصطلحات ربما خفي الفرق بين طرفي كل زوج منها على قرائه. أما فوكو ودريدا فان درجة صعوبتهما أعلى من درجة صعوبة بارت مع أن كلا منهما قادر على الخطاب المباشر (فهناك جانب صحفي في كتابات فوكو يجعله في لحظات نادرة مفهوما تماما). أما لاكان فهو حاليا مضرب المثل لأن الفرنسية التي يكتب بها شديدة الخصوصية يصطنع تركيبها اصطناعا مقصودا لكي يمثل به (لا أن يشرح) العمليات اللغوية التي تجري في اللاوعي. ومن الممكن ترجمتها ترجمة مقبولة لأنها مليئة باللعب على الكلمات وبالتلميحات، ولأنها لغة يطلب منها لاكان أن تثبت أن اللاوعي يتعامل بالدوال لا بالمدلولات ليشيد السلسلة اللغوية.

لقد أعطت كتابات يبلغ من صعوبتها ما تبلغه كتابات لاكان، وإلى حد أقل كتابات دريدا وفوكو وبارت، أعطت «للبنيوية» سمعة سيئة في بعض الأوساط، فقد تسببت هذه الكتابات بقدر كبير من التصلب ضدها عند أولئك الذين يصرون على أن وضوح العرض هو من الصفات الأساسية في أي مفكر. وقد توصل معلقون أو شراح أذكياء لا يتسمون بما يكفي من الصبر والأناة، إلى نتيجة مفادها أن لاكان لا يفهم وأن أتباعه لذلك لا يمكن أن يكونوا أكثر من حمقى طائعين. وبودي لو كان لاكان كاتبا أيسر فهما، ولكن لا جدوى البتة من الهزء به كما لو أنه عديم القيمة. وقد يكون من الأفضل تدبر الأسباب التي تدعوه للكتابة بالأسلوب الذي يستخدمه.

والمسألة ليست هي أنه استهدف هو وبارت ودريدا وفوكو الو ضـــوح ففشلوا، بل هي أنهم لا يوافقوننا على أن الوضوح هو الفضيلة الشاملة أو الواجب العام الذي يصفه به نقادهم. وليتذكر القارىء أنهم يكتبون في بلد يعدّ الوضوح la clarté مزية وطنية وعلامة أو رمزاً يدل على الذهنية الفرنسية. وقد كان الوضوح في عالم التربية الفرنسية شيئا أقرب إلى التميمة أو مثالا على المزية الثقافية التي تلبس لبوس المزية الطبيعية. وقد كان من أوائل ما صنعه بارت أنه قوض سلطان هذه الفكرة، فقال إن الوضوح اتخذ مزية وطنيةلأحطّ الأسباب: وهو أن البورجوازية الصاعدة أدركت أنها مزية تناسب أي طبقة تريد فرض إرادتها على من هم دونها على السلم الاجتماعي، لأنها كانت المزية المناسبة لخطاب الإقناع والحكم التسلطي.

إذن فإن كتاباً كأصحابنا يعرفون بالضبط ماذا يفعلون عندما ينتهكون العرف السائد هذا الانتهاك الفاضح. فهم يبينون أن في اللغة من الأمور أكثر من جانب الوضوح. فالوضوح يوهمنا بأننا نسيطر على اللغة، بأننا نجعلها تفعل ما نريد بالضبط. ويود لاكان والآخرون (واستثني منهم ليفي شتراوس) أن يبددوا هذا الوهم. يريدون أن يبينوا الدرجة العالية من الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به اللغة وأن هناك مما يمكن أن يقال عن أي موضوع ما يزيد بشكل لا حدود له عما يمكن أن يقوله الذين يؤمنون بأن كل مايستحق القول لابد أن يقال دون مواربة. فالغموض نفسه يصبح مزية إن آمن المرء بتلك النظرة للغة وإمكاناتها التي هي أساسا نظرة تنتمي إلى ما بعد الفرويدية. وإذا ما قرأنا لاكان بصعوبة بالغة فإن لاكان سيقول لنا إن ذلك حسن. سيقول لنا إننا في سعينا لتفسير ما يقصده لأنفسنا سنحرر عقولنا من عقالها. أي أن العلاقة بين الكاتب والقاريء تصبح أشد ديموقراطية عندما يتوقف الكاتب عن إتحافنا من عليائه بمذهبه الثابت بكل ما فيه من بساطة وهمية، ويطلب منا العمل لشق طريقنا من خلال كلماته الغامضة، بحيث نجمع المعاني خلال مسيرتنا معه. إن هذه الأعمال ليست اعمالا أساسية seminal فقط بل هي أعمال تتصف أفكارها بالسيولة والقدرة على التفتق من القيود disseminal.[*6]

ثم إن المفكرين الخمسة الذين يتناولهم هذا الكتاب «كتّاب» أيضا. فهم شديدو الإحساس بالشكل الذي تتخذه كتاباتهم ومطّلعون على حيل البلاغة

وتأثيراتها. وأعمال ليفي شتراوس هي الوحيدة من بين أعمال هؤلاء الكتاب التي يمكن تصنيفها تحت إسم علمٍ أكاديمي تقليدي. أما الآخرون فقد يدعون الانتساب للأدب مثلما قد يدعون الانتساب للنقد أو التاريخ أو التحليل النفسي أو الفلسفة. والواقع أن أمثال هذه التفريقات بين الكتابة الإبداعية والنقدية في حالة بارت وبين الشعر والكتابة عن التحليل النفسي في حالة لاكان، أو بين الأدب والفلسفة في حالة فوكو ودريدا هي التي يسعون إلى إزالتها. وأسلوبهم هو جزء من المحاولة. وهم يرفضون أن يُحَشَروا ضمن الحدود ا لأسلوبية الأضيق التي يتطلبها الخطاب الأكاديمي التقليدي. ويجب أن يكون إسرافهم الأسلوبي أمرا يجذبنا لهم لا عقبة تحجبهم عنا. وهو تحد محسوب لتوقعاتنا بوصنها قراء للتاريخ أو الفلسفة أو النقد الأدبي أو مهما كان الاسم الذي نسمي كتاباتهم به، وهو تحد في محاولة قبوله متعة ومردود فكري.

هوامش

(*1) سنذكر أعمال الكتاب الخمسة الذين يتناولهم هذا الكتاب بالإنجليزية «والعربية» حيثما وردت «في المتن» إن كان لها ترجمات «بالانجليزية». والتواريخ المعطاة هي تواريخ النشر الأصلية باللغة الفرنسية. أما المعلومات الكاملة عن كتل هؤلاء الكتاب الخمسة فيجدها القارىء في الحاشية البليوغرافية في نهاية كل مقالة من مقالات الكتاب.

(*2) إن كان علم الأنثروبولوجيا علماً يبحث في الإنسان والمجتمعات الإنسانية وثقافاتها فإن علم الميتا أنتروبولوجيا (قياساً على الميتافيزيقا) علم يبحث في فلسفة علم الأنثروبولوجيا ومفاهيمه. وقس على ذلك فيما يخص علم الميتا سايكولوجيا (المترجم).

(*3) يجب أن نحذر هنا لأن من السهل اختراع دوال «لا معنى لها»، لكن هذه الدوال تدل على «انعدام المعنى»، أي تكون لها مدلولات صحيحة رغم كل شيء.

(*4) مما يلفت الانتباه أن هذين المصطلحين البديلين يشكلان بحد ذاتهما نظاما بسيطا من الرموز. فإن قلت إنني سيميولوجي فإنني أكون قد أعلنت عن ولائي للنموذج السويسري أو الأوروبي في دراسة الرموز. في أمريكا الشمالية، وهو النموذج الذي يستلهم الفيلسوف البراغماتي الكبير تشارلس س. بيرس.

(*5) يقصد الكاتب بالقراءة الكامنة تلك التي يمكن استخلاصها من مجموعة العلاقات القائمة في النص نفسه، أي أنها كامنة فيه. بينما تعتمد القراءة المتعالية على معلومات في خارج النص (كالسيرة) أو على نظام فكري سابق كالماركسية (المترجم).

(*6) انظر حول هذه الفكرة الفصل الخاص بدريدا (المترجم).

1 كلود ليفي شتراوس

بقلم: دان سبيربر

لم يحظ عالم أنثروبولوجيا بشهرة أعظم من الشهرةالتي حظي بها ليفي شتراوس، مع أنه لا يكاد يضاهيه في الصعوبة أحد. وقد نبعت كل من الشهرة والصعوبة، في حالته هو، من منابع مشتركة إلى حد ما: هي ضخامة مشروعه الفكري، وميل ذلك المشروع إلى البحث في ذاته، والطبيعة الشعرية التي كثيرا ما يكتنفها الغموض لفكره وأسلوب كتابته.

إن معظم الأنثروبولوجيين يقفون أنفسهم على الوصف الدقيق الشامل لشعب واحد من الشعوب، ويحدّون من جماح طموحاتهم النظرية بحصرها في قضايا مثل تحسين التصنيفات الدارجة أو التوصل إلى تعميمات قصيرة المدى أو متوسطة حول «ثروة العروس» في أفريقيا إلى «الزعامة» في ميلانيزيا Melanesia. وإذا ما طلب إليهم إبداء الرأي حول مميزات الجنس البشري بشكل عام فإن من المحتمل أن يؤكدوا أن «الإنسان العاقل» Homo Sapiens حيوان يتكاثر بالتوالد، يمشي على اثنتين، ويتكلم، وله قدرات فائقة على التعلم. لكن هذا النوع من التنظير لا يجتذب الجماهير الغفيرة.

ذلك أن الدرب المؤدي إلى شهرة علماء الأنثروبولوجيا هو درب الجنس والميتافيزيقا، كما بين إدمند ليتش في معرض حديثه عن مالينوفسكي وفريزر.

لكن هذا التهيب من التنظير له ما يبرره. فإعمال النظر في «الطبيعة البشرية» (حسب التعبير القديم) ليس بالأمر السهل، وليس من المؤكد أن الأنثروبولوجيين أفضل إعدادا لذلك من علماء النفس التجريبي مثلا. لا بل إن أهم ما أسهموا به مال إلى التشكيك لا إلى الإثبات، وذلك، في معظم الوقت، بأن بينوا أن الظواهر التي كانت تعتبر ظواهر طبيعية إنما هي ظواهر ثقافية. وقد ادعى أنثروبولوجيون عديدون أنه ليس هناك من شيء اسمه الطبيعة البشرية، غافلين عن أنهم بذلك ينكرون وجود الموضوع الذي يدرسه علمهم [وهو: الإنسان].

كان التجديد الذي أتى به ليفي شتراوس هو الإمساك بهذه المعضلة من قرنيها: فحاول، بدلا من مقابلة الطبيعة البشرية للتنوع الثقافي بوصفهما فكرتين متعارضتين، أن يبين أن الفكرة الأولى تكمن خلف الثانية بوصفها بنية موحدة مجردة تتحكم بالتنويعات المجسدة الخاضعة للملاحظة. لكن هذا المبدأ ليس جديدا لأن الفلاسفة الكلاسيكيين الذين تناولوا الطبيعة البشرية كانوا يعتبرونه من الأمور المسلم بها. لكن لم يكن على هؤلاء الفلاسفة أن يواجهوا تحدي المعرفة المستمدة من علم الأجناس الحديث، وقد أخذ ليفي شتراوس على نفسه أن يبعث الحياة في هذا المبدأ، مبديا في الوقت ذاته استعداده لقبول التحدي الجديد، وذلك بأن من يحاول أن يفهم الخصوصيات الثقافية وأن يثبت الوحدة الفكرية للجنس البشري في آن معا. وهذه مهمة شاقة حقا تستدعي إبداعا علميا في حقل اتخذ التقدم العلمي فيه قبل ذلك شكل التحطيم في الأغلب ـ تحطيم التصورات الخاطئة. ولذا وجد ليفي شتراوس نفسه مضطرا لإدخال أفكار غير مألوفة وأن يضع فروضا تتسم بالمفارقة وأن يلجأ إلى الحدوس الغائمة وأن يجري التجارب على نماذج غير كاملة التفاصيل.

إن جزءا مهما من أعمال ليفي شتراوس يتناول علمه ذاته. فهو في أحزان مدارية Tristes Tropiqyes (1955)، سيرته الذاتية الفلسفية، وفي أحاديثه Conversations مع جورج شاربونييه (1961)، وفيما يقرب من نصف

المقالات التي يضمها كتاب الأنثروبولوجيا البنيوية Structurai Anthropology (1958)، وفي كتاب الأنثروبولوجيا البنيوية الثاني Structurai Anthropology deux (1973)، وفي مقاطع طويلة من أعماله الأخرى، يتناول مصير الأنثروبولوجيا ومصيره هو، ويدعو إلى اتباع «المنهج البنيوي» الذي يمثل عليه بأمثلة عشوائية، ويقدّر ما يمكن أن تسهم به «البنيوية» في حقول البحث الأخرى، ويبين المعاني الفلسفية التي تضمها في ثناياها.

لقد قرئت هذه الكتابات التي تفسر عمل الكاتب نفسه ونوقشت أكثر من تلك الكتابات التي تتناول القضايا الأنثروبولوجية مباشرة، وذلك لأسباب مفهومة. وقد تعرضت شروح ليفي شتراوس للبنيوية للمديح والتجريح دون أن يتوقف الكثيرون للتساؤل عما إذا كانت هذه الشروح تصف ممارساته الفعلية وصفا كافيا. واحتمال كونه جانب الصواب في آرائه حول الجنس البشري بشكل عام احتمال بيّن، أما احتمال كونه جانب الصواب فيما قاله عن نفسه فلم يخطر ببال أحد. أما أنا فسوف أبين أن ليفي شتراوس أصاب فيما قاله عن الطبيعة البشرية من بعض النواحي المهمة وأن ما قاله عن نفسه ربما اتسم بالتضليل.

فلنأخذ مثالا هامشيا هو في الوقت ذاته من الأمور التي نعهدها فيه: فهو يؤكد أن الأساطير كلها يمكن اختزالها إلى هذا القانون الأساسي:

$$(Fx\ (a): Fy:: Fx\ (b) : Fa^{-1}\ (y)$$

وهو يفسر هذا القانون في الأنثروبولوجيا البنيوية بفقرة واحدة قصيرة. ويقتبسه في كتاب «من العسل إلى الرماد» ويضيف: «كان لابد من اقتباسه ثانية للتدليل على أنني لم أتوقف عن الاهتداء به». ولو ادعى كيميائي أو عالم لغة من أتباع اللغويات التوليدية مثل هذا الادعاء لتوقعنا منه أن يشرح قانونه ليتفادى خطر الغموض إلى عدم الوضوح. أما ليفي شتراوس فلا يفعل شيئا من ذلك. ولا يعطي مثالا واحدا يتتبعه خطوة خطوة لتوضيح القانون ولا يذكره في أي مكان آخر من أعماله. ولذا فإن معظم شراح ليفي شتراوس تظاهروا ـ محقين ـ بأن هذا القانون غير موجود.

ليس هناك ما يدعو إلى الشك بأن ليفي شتراوس يؤمن بما يقول، ولكن ماذا عساه يؤكد في هذا القانون؟ إن الجواب سهل إذا أدركنا أنه يميل إلى حشر استراتيجيته البحثية ومنهجه ونظريته معا ـ إلى حشر الطرق المفردة

التي صادف أنه كان يتبعها، وقواعد البحث التي يشترك معه بها بقية الباحثين، والفروض التجريبية العامة التي توصل إليها. وعندما يدّعي أنه لم «يتوقف عن الاهتداء» بهذا القانون فكأنه [حكيم هندي] يتأمل في الأمور المتعالية يزعم أنه يهتدي بالمانترا mantra [أي بالكلمات التي يستخدمها في صلواته]. يقول ليفي شتراوس في الإنسان العاري L'Homme nu: «لا يعرف الشعور بالاكتمال الذي ينتجه هذا، وهو الشعور باتصال الذهن بالجسد، إلا من خبر [التحليل البنيوي] من خلال التجربة الحميمة». هذه إذن واقعة من وقائع السيرة الذاتية ليس ثمة ما يدعو إلى إنكارها أو مضاهاتها.

كذلك فإن ليفي شتراوس عندما يصف في أحزان مدارية كلا من الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي بأنها «سيداته الثلاث» (أو «ملهماته الثلاث» كما عبرت عن ذلك آخر ترجمة إنجليزية) فهو إنما يصف كيف تبلورت أفكاره ولا يشرح ماهي. قد تكون لدى المفكرين الذين يتصفون بقدر أكبر من التقليدية صلة أوضح بين الجانبين، ولكن ذلك لا ينطبق على ليفي شتراوس الذي يتمتع بقدرة هائلة على إدراك أبعد العلاقات عن الصلة المباشرة وعلى استغلالها. ولذا فإن الإلهام المباشر في حالته قد لا يكون له من الأهمية ما كان لإدراكه بأن تطوير أفكار تتعارض بانتظام مع أفكار الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسن السائدة آنذاك أمر يمكن أن يؤتي أكله، وذلك بالتشديد على الانقطاع لا على الاتصال، وعلى العقل لا على العاطفة.

ليس ليفي شتراوس مجرد باحث، بل هو فنان أيضا. واختياره للموضوعات والأمثلة والمراجع ونقاط المقارنة يظهر انتقائية غير تقليدية إلى حد بعيد. وفهارس كتبه أقرب إلى قائمة سريالية بالموجودات، وكثيرا ما لا يستطيع القارىء أكثر من أن يخمن العلاقة بين صوره التوضيحية وبين متن الكتاب تخمينا، وتوحي عناوين الفصول وترتيبها في كتبه المخصصة للأسطورة بالتأليف الموسيقي لا بالكتابة العلمية، إذ إن لها «افتتاحيتها» و«خاتمتها»، وتتخللها أشياء مثل «السونات» و«الفيوغ» و«الكانتات» و«السيمفونية» و«التنويعات».. إلخ.

وما قد نلاحظه بشكل أقوى هو أن لغة المجاز عند ليفي شتراوس

أصيلة حقا (وأحيانا مربكة). فالاستعارات والموازيات الأليغورية والأمثلة المجسدة عند معظم الكتاب تنحو إلى أن تستعمل للتوضيح أو للتعبير عن أفكار أشد تجريدا، أما خيال ليفي شتراوس فكثيرا ما يعمل بطريقة معاكسة، فهو شغوف بلغة المجاز المجردة الشكلية (التي غالبا ما يخلط قراؤه بينها وبين التجريد الفعلى أو الشكلية الفعلية).

فمن مجازاته المفضلة إحلال «المجرد محل المجسد»، وهو مجاز أميل إلى الندرة ويندرج تحت اسم المجاز المرسل Synecdoche، وفيه تستعمل صفة من الصفات معادلا للشخص أو الشيء المتصف بها: كأن يشير إلى ثمرة القرع بكلمة «الحاوية» وإلى المشروب الذي فيها بكلمة «المحتوى». والحذاء الجلدي «المُكَسِن) هو عنده «شيء ثقافي»، والعشب «شيء طبيعي». ومن الأمثلة التي لا تبلغ مبلغ هذه من التفاهة إشارته إلى العظم بتعبير «نقيض الطعام» وإلى شجيرة الشوك بتعبير «الطبيعة المعادية للإنسان»، وإلى الحذاء الجلدي ـ ثانية ـ بتعبير «ضد الأرض»، إلى آخر ما هنالك. أما عندما يستخدم ليفي شتراوس استعارة مجسدة مما نستخدمه في الحياة العادية ـ وهو نادرا ما يفعل ـ ويقارن نظاما من التصنيف الرمزي «بآلة بنصلين متصالبين تستخدم لتقطيع البطاطا إلى شرائح» فإنه سرعان ما يعود ليصف الآلة من جديد باصطلاحات مجردة تماما: «هناك شبكة مسبقة [من العلاقات] تطبق على كل المواقف التجريبية التي لها قدر كاف من الشبه بحيث تحتفظ العناصر التي تنتمي إليها ببعض الصفات العامة (العقل المتوحش).

غير أن هذه المجازات المرسلة تتحول إلى أدوات تخدم نوعا مفضلا آخر من المجاز هو التضاد antithesis، وفيه يقابل المحتوي بالمحتوى والشيء الثقافي بالشيء الطبيعي، إلخ. أما المجازات المرسلة المفصلة المجردة فتمكن التصاد من التحول إلى chiasmus أو ما يدعوه ليفي شتراوس بالانقلاب المتناظر. وهذا مثال ممتاز على هذا النوع (يتكلم فيه عن الصور الثقافية الغربية، خاصة الفرنسية، المتعلقة بالحيوانات الأليفة): «إذا كانت الطيور كائنات بشرية استعارية والكلاب كائنات بشرية كنائية فقد نرى في الماشية كائنات غير بشرية كنائية وفي الخيول كائنات غير بشرية استعاريا (المصدر المذكور).

يستخدم ليفي شتراوس هذه المجازات اللافتة للنظر على مستويين: في تحليل المقولات الثقافية cultural categories (كما في الأمثلة المذكورة)، أو في تأملاته حول الأفكار الأنثروبولوجية، وسوف أبين فيما بعد أن هذا كثيرا ما يكون مفيدا على المستوى الأول، أما على المستوى الثاني، أي المستوى الذي يتناول فيه علمه ذاته، فإنه يميل إلى أن يشكل مصدرا للإرباك، ولنأخذ مثالا نموذجيا:

> يدعي ليفي شتراوس أن علينا أن نعتبر تقاليد الزواج ونظم القرابة نوعا من اللغة أو مجموعة من الإجراءات التي تسمح بإقامة نوع من أنواع الاتصال بين الأفراد والجماعات، ولا يعني كون العامل الوسيط في هذه الحالة هو نساء المجموعة اللواتي يتداولن بيت العشائر clans والسلالات أو العائلات بدلا من كلمات المجموعة التي تتداول بين الأفراد، لا يعني ذلك تغيير الحقيقة القائلة إن الناحية الأساسية في هذه الظاهرة تظل هي هي في الحالين.

(الأنثروبولوجيا البنيوية)

ولكن كيف تم التوصل إلى هذه النتيجة المدهشة؟

أولا: باستخدام مجازين مرسلين اختزل في أولهما عادات الزواج ونظم القرابة إلى تداول النساء واختزل في ثانيهما اللغة إلى تداول الكلمات.

ثانيا: باستخدام مجاز مرسل اختزل فيه النوع إلى الفصيلة species for genus، وجعل كل أنواع التداول معادلة لنوع خاص منه، وهو الاتصال.

ثالثا: باستخدام مجاز آخر شبيه بهذا جعل فيه الاتصال معادلا لنوع خاص منه هو الاتصال اللغوي (لا اللغة المحكية هنا، بل اللغة بوصفها صنفا عاما مجردا).

لكن كل خطوة من هذه الخطوات يمكن الاعتراض عليها. فالزواج وصلات القرابة تتضمن أمورا أكثر بكثير من تداول النساء: أمورا مثل تنظيم الجماعات المتضامنة corporate groups، وانتقال الحقوق والملكية والاتجاهات والتوقعات التقليدية، وتداول أنواع مختلفة من البضائع، إلى آخر ما هنالك. ولكن ليفي شتراوس خصص كتابا كاملا (هو البنى الأولية للقرابة The Elementary Structure of Kinship لإثبات أن تداول النساء هو «الجانب المركزي»

في القرابة.

لكنه هـرَّب التأكيد البريء ظاهريا حول كون تداول الكلمات جانبا أساسيا من اللغة المحكية تهريبا إلى الجملة. فالطريقة التي تتداول بها الكلمات بالمصطلحات السوسيرية هي جانب من الكلام parole، لا اللغة languc، وهي بالمصطلحات التشومسكية جانب من الأداء اللغوي per Formance، لا القدرة Competence. فبنية اللغة المحكية لا تحدد المتكلم وموضوع الكلام والمخاطب بل ما يمكن أن يقال أصلا بلغة من اللغات بغض النظر عن المتكلمين والمخاطبين. ذلك أن اللغة المحكية نظام من الرموز code يحدد أي الرسائل يمكن تداولها (من بين أمور أخرى يمكن استخدامها) ضمن الشبكة (أو الشبكات) الاجتماعية التي ينتمي لها المتكلمون. أما نظام الزواج، في المقابل، فإنه شبكة تحدد بنيتها أي القنوات القائمة بين الجماعات الاجتماعية يمكن من خلالها «تداول النساء». فالنساء يمكن تداولهن (من بين أمور أخرى يمكن أن تجري لهن) عبر هذه القنوات ليس من خلال نظام للرموز، بل من خلال التكاثر البيولوجي، ولذا فإن «الجانب الأساسي» من اللغة هو نظام الرموز، ومن القرابة هو الشبكة (وهما نوعان مختلفان تماما من أنواع البنى) حتى لو قبلنا أن اللغة المحكية والقرابة نظامان من نظم الاتصال.

ثم إن مساواة التداول بالاتصال أمر يثير الاعتراض على أي حال. فلو تداولت بعض الكلمات معك فإننا نتواصل حقا: كانت عندي معلومات لم تكن عندك، ونحن الآن نملكها معا. لكن لو كانت عندي بقرة وأعطيتك إياها فلا شك أن هذا تداول، ولكنه ليس تواصلا: وليس من الضروري بعد انتهاء هذه العملية أن يكون بيننا شيء مشترك أكثر مما بدأنا به.

كذلك لا يتوجب علينا التسليم «بأن مجموعة من الإجراءات التي تسمح بقيام نوع من أنواع الاتصال بين الأفراد والجماعات» هي بالضرورة «نوع من اللغة». فالمعلومات يمكن نقها بطريقتين: إما بجعلها جزءا من نظام الرموز المتمثل في لغة مشتركة أو بجذب الانتباه لها، أي بعرضها. فلو قيل لي مثلا إن عليّ أن أنصرف فإن بإمكاني أن أقول: «أنا أرفض الانصراف» أو أن أنصرف بشكل يعبر عن رفضي للانصراف. أي أنني أنجح في الحالين في نقل المعلومة، ويشتمل الجزء الأكبر من الاتصال البشري على خليط من

هذين الشكلين. لو قبلنا ـ جدلا ـ فكرة ليفي شتراوس القائلة إن النساء هن الرسائل التي ينقلها نظام القرابة، فمما لا شك فيه أن هذه الرسائل هي من النوع المعروف وليس من النوع الذي يدخل في نظام رموز من المعلومات، أي أنها ليست «لغوية» بأي معنى من المعاني.

وهكذا يتبين أن التأكيد القائل إن نظام القرابة لغة لا يمكن تحليله إلا بوصفه استعارة معقدة تقوم على مجاز مرسل غير ثابت الأسس. لكن الجانب الأعظم من أعمال ليفي شتراوس أشد اعتدالا من ذلك وأكثر تماسكا وأقرب إلى الفهم الأنثروبولوجي حتى ولو ظل أسلوبه خليطا باروكيا من النظام والشطحات الخيالية.

تنقسم أعمال ليفي شتراوس إلى ثلاث مجموعات إذا ضربنا صفحا عن المقالات المتباينة التي جمعها تحت عنوان الأنثروبولوجيا البنيوية والأنثروبولوجيا البنوية رقم 2:

1- أطروحة الدكتوراه المعنونة البنى الأولية للقرابة التي نشرها عام 1949 وراجعها عام 1967 ونشرها بالإنجليزية عام 1969، وكانت مصدرا لجدل كثير

2- كتابان عنوان الأول منهما الطوطمية والثاني العقل المتوحش (وكلاهما نشر عام 1962) ويتناولان النشاطات التصنيفية للذهن الإنساني، وهي أهم موضوعات كتبه.

3- الأجزاء الأربعة التي تشكل كتاب مقدمة لعلم الأساطير Introducation to a Science ot Mythology (والعنوان بالفرنسية أشد أناقة Mythologiques) وهي: النيّ والمطبوخ The Rew and the Cooked (1964)، ومن العسل إلى الرماد From Honey to Asnes (1967) وأصول آداب المائدة The Origins of Toble Manners (1968) والإنسان العاري صHomme nu (1971).

وسأعرض فيما يلي أمثلة وقضايا مختارة من هذه الكتب بلا ترتيب زمني بدلا من تلخيص الأفكار العامة التي تضمها وأنا أعتقد أن موضوع القرابة يقع على هامش الجهود العلمية الرئيسة التي قام بها ليفي شتراوس، ولذا سأتركه إلى النهاية.

لكن هناك قضية عامة لا يمكن تجاهلها: فكل كتب ليفي شتراوس هي ـ عنده ـ دفاع عن المنهج البنيوي وشرح له، والحقيقة أن من الصعب القول

أيهما تسبب في شهرة الآخر: ليفي شتراوس أم البنيوية. لكنني سأبين في الخاتمة أن البنيوية في حالته هو أضحت إطارا غير ملهم لصورة هي من دونه صورة مثيرة مُلْهَمة.

التفكير الجامح

يحاول ليفي شتراوس منذ بداية العقل المتوحش أن يدحض الفكرة القائلة إن الشعوب «البدائية» عاجزة عن التفكير المجرد. ويتفق معه في هذا كثير من الأنثروبولوجيين، مدللين على ذلك بالمفاهيم الأخلاقية والميتافيزيقية المتباينة والمفصلة إلى حد بعيد التي وجدها الباحثون لدى هذه الشعوب في جميع أنحاء العالم، وليفي شتراوس على علم تام بهذه المفاهيم، وقد قام هو نفسه بتحليل عدد منها، ومن بينها مثلا مفهوما المانا (mana) والهاو (hau) في مقدمته لأعمال مارسيل ماوس Marcel Mauss. لكنه يستشهد، بدلا من هذه الحالات الواضحة، بلغة التشنوك في شمال غربي أمريكا التي يقال إنها تعبر عن الفكرة القائلة «إن الرجل الشرير قتل الولد المسكين» بصيغة «إن شر الرجل قتل مسكنة الولد». وهذا يعني - عند ليفي شتراوس - أن قمة التجريد «البدائي» هو المجاز المرسل synecdoche المجرد، وهو النوع المفضل لديه من أنواع الكتابة المجازية. قد لا يكون هذا أفضل مثال يمكن اختياره ولكن لا شك أنه أشد الأمثلة دلالة على طريقة تفكير ليفي شتراوس نفسه. لكن هذه الطريقة في التفكير مصدر لقدر لا مثيل له من النظرات النافذة في البنية الكامنة تحت التصنيفات الشعبية والحكايات المتوارثة.

وهناك علاقة تلفت الانتباه بين طريقة ليفي شتراوس في التفكير وطريقة الشعوب التي تروي الأساطير. وهذه العلاقة ليست علاقة شبه بل علاقة تكامل: إذ يميل ليفي شتراوس - كما رأينا - إلى تمثل الشيء المجسد بوساطة إحدى صفاته المجردة. وهذا ما يجعله قادرا بشكل خاص على حل عقد التفكير لدى شعب يميل - على العكس من ذلك - إلى تمثيل الصفة المجردة بشيء مجسد يملكها، أي شعب يميل إلى ذلك الشكل من أشكال المجاز المرسل الذي يذكر «المجسد بدلا من المجرد».

كثيرا ما نجد أن الثقافات التقليدية تعبر عن التجريدات من أمثال

الصفات الأخلاقية تعبيرا مجسدا يتخذ شكل الشخصيات الحيوانية على سبيل المثال. وهذه حقيقة معروفة، كثيرا ماتكون الشعوب المعنية على علم تام بهذا (وهذه الآلية ذاتها تفعل فعلها في الثقافة المعاصرة أيضا). ولو انحصر ما أسهم به ليفي شتراوس في تأكيده لهذه الحقيقة وتوضيحها لكان مجرد باحث آخر من سلسلة طويلة من الباحثين الذين ظلوا ـ منذ القدم ـ يتجادلون حول ما إذا كانت الأمثال fables هي قصص أليغورية تقوم على علاقات استعارية أو مجازية مرسلة، وما الكيانات أو الأفكار التي تمثلها. فقد قال أتباع ماكس ملر في أواخر القرن التاسع عشر مثلا إن الأساطير هي قصص أليغورية عن الشمس والظواهر الشمسية، معارضين بذلك أتباع ألبرت كون Kuhn الذين مالوا إلى أنها عن الرعد والعواصف.

أما طريقة ليفي شتراوس فأصيلة من نواح ثلاث على الأقل:

1- من حيث الهدف: فما يستهدف فهمه من خلال دراسة الرموز الثقافية ليس مرحلة من مراحل التطور الفكري عند بني البشر وليس هو الأيديولوجية الكامنة في منطقة ثقافية معينة، بل هو طريقة التفكير التي يشترك فيها كل بني البشر بغض النظر عن الزمان والمكان.

2- ليس ليفي شتراوس معنيا بعزو تفسير واحد لكل رمز من الرموز، بل بإظهار قابلية هذه الرموز إلى احتمال عدد كبير جدا من التفسيرات المختلفة التي يكمل بعضها بعضا.

3- يهتم ليفي شتراوس بالعلاقات المنظمة بين الرموز، والمستوى المجرد للتفسير هو وسيلة لإقامة هذه العلاقات وليس هدفا بذاته.

إن ترجمة العنوان الفرنسي La Pansée sauvage بـ The Savage Mind تعطي فكرة خاطئة عن هدف ليفي شتراوس العام. إذ إنها توحي بإمكان وجود أنواع أخرى من الذهن البشري غير النوع «المتوحش»، بينما الحقيقة هي أن ليفي شتراوس كان من أشد نقاد هذه النظرة بكل أشكالها. وبما أن الكتاب يتناول العمليات الفكرية لا نواتجها فإن الواجب يقتضي بأن نترجم pensée بـ thinking (التفكير) لا بـ mind (العقل أو thought (الفكر). أما sauvage فلها ثلاث ترجمات معتمدة: savage و wind و untamed. لكن ليفي شتراوس يحذرنا بقوله إنه لا يعني pensé des sauvages (تفكير المتوحشين)، لأن la pensé sauvage عنده تعني طريقة بني البشر - كل بني البشر ـ في التفكير

عندما لا يتبعون طرقا محددة صريحة ولا يستخدمون الوسائل والأساليب ـ كالكتابة أو الرياضيات العالية من أجل تحسين نوعية تفكيرهم وزيادة كميته. ولذا فإن تعبير untamed thinking (التفكير الجامح) هو أفضل ما ينقل معنى العنوان الفرنسي لأنه يوضح أنه لا يشير إلى نوعين من أنواع الذهن البشري، بل إلى نوع واحد ـ نوع يمكن تدريبه واستخدامه لأغراض محددة (كالبحث العلمي الحديث).

لا شك أن من الممكن تعلم الكثير عن التفكير الإنساني بشكل عام بملاحظة أعضاء مجتمعنا نحن وإجراء التجارب عليهم. ومع ذلك فإن ثمة مايبرر الافتراض أن بعض القدرات والميول الفكرية الإنسانية قد تغيب عن الملاخظة أو يُساء تفسيرها إذا ما تجاهلنا التفكير «الجامح» ونتائجه. ولدراسة المجتمعات التي لا تعرف الكتابة قيمتها النفسية العامة إلى جانب قيمتها الأثنوغرافية لأن الآليات الفكرية تعمل فيها مستقلة إلى حد ما عن الذاكرة المصطنعة ودون الاهتداء بالتعليم الرسمي المنظم. لكن هذا لايعني أن أعضاء هذه المجتمعات أقرب إلى الطبيعة البشرية من غيرهم: فكل واحد منا قريب من الطبيعة البشرية قدر ما يمكن. كل ما هنالك أن نتائج القدرات الطبيعية لا يختلط في تلك المجتمعات بالوسائل المصطنعة.

وهنا قد نقارن طريقة ليفي شتراوس في معالجة هذه القضية بموقفين أساسيين هيمن كل منهما بدوره على علم الأنثربولوجيا. فقد كانت الشعوب الغريبة exotie منذ وقت ليس بالبعيد تعد مختلفة عنا من الناحية النفسية بحيث كانت دراستها ذات فائدة نفسية من وجهة النظر التطورية والمقارنة، أما حديثا فقد تم الاعتراف بالوحدة النفسية لبني البشر، الأمر الذي استخدم لفصل الأنثروبولوجيا عن علم النفس: إذ لما كان الذهن البشري هو هو في كل مكان فإنه ليس ثمة ما يدعو علماء الأنثروبولوجيا لأن يثقلوا على أنفسهم بدراسة يمكن أن يجروها في بلادهم (حيث لا يضايقهم البعوض). أما أصالة ليفي شتراوس، وهي أصالة قد تمر دون أن يلاحظها أحد أو قد يُساء فهمها، فتكمن في كونه مزج هذه الفكرة الخاصة بوحدة الإنسان (والحقيقة أنه دعمها) بأفكار جديدة تظهر أن علم الأجناس ethnography ذو أهمية نفسية حقيقية، لا بل فريدة.

أما التفسير «الصحيح» للرموز فمطلب ظل الغرب ينشده منذ زمن

طويل. وكان له في التأويلات القروسطية صفة معيارية normative قوية، لكنه في علم الأنثروبولوجيا وفي الدراسات الدينية المقارنة يحاول أن يكون وصفيا صارما. لكن مجرد التفكير بأن ثمة تفسيرا «صحيحا» للرموز أو أن مثل هذا التفسير ممكن هو أمر معياري normative بينما يترك الأفراد في معظم المجتمعات أحرارا ليفسروا الرموز على هواهم. وإذا ما كان على الباحث أن يلقي الضوء على الكيفية التي يفكر بها الناس لا على ماينبغي أن يفكروا به فإن الطريقة الكلاسيكية في البحث يجب أن يعاد فيها النظر.

إن من أهم ما يدعو إلى الاعتراف بأصالة ليفي شتراوس اضطلاعه بمثل هذه المراجعة وتطويره لبديل للمناهج المتنافسة المختلفة لتفسير الرموز. لكن هنا أيضا قد يكون وضعه لطريقته مضللا. فهو يميل، بسبب التزامه بالمصطلحات السوسيرية، إلى الإشارة إلى الظواهر الرمزية بمصطلح «الدوال» signifiers بحيث يفترض المرء أن البحث سينصب على النظام الرمزي الكامن الذي يوائم بين هذه الدوال ومدلولاتها. لكن إذا بدأ القارىء بالبحث عن المدلولات فإنه سرعان ما يدرك أن نظام الرموز الكامن يربط الدوال بغيرها من الدوال: إذ ليس هناك من مدلولات. كل شيء له معنى، لكن ليس هنالك من معنى [مقصود].

ذلك أن ما يقوم به ليفي شتراوس فعلا ليس هو فك الرموز أو وصف النظام الرمزي الذي ينتظمها. بل هو يحاول أن يبين الطريقة التي تتيح الظواهر الطبيعية والاجتماعية بها إمكان تفصيلها تفصيلا فكريا وأي اختيار للصفات ينطوي عليه ذلك وأي الترابطات الذهنية يمكن إقامتها من خلال ذلك.

إن كل شيء في العالم له عدد لا يحصى من الصفات. ولا يجذب انتباهنا من هذه الصفات إلا بعضها، وحتي هذه يقل عددها عندما ننظر إلى هذا الشيء وفي ذهننا هدف معين، ولذا فإن صفات مختلفة من صفات حيوان من الحيوانات - على سبيل المثال - هي التي ستأخذ في الحسبان بالاعتماد على ما إذا كنا نود أن نعرف إلى أي الأصناف ينتمي، ما إذا كان حيوانا يؤكل، أو كان حيوانا خطيرا، أو حيوانا يستحق التصوير. وما أكثر ما قيل إن اهتمامات الشعوب البدائية تكنولوجيا هي في غالبيتها العظمى اهتمامات عملية ولذا فإننا نتوقع منها أن تصب كل اهتمامها على تلك

الصفات في الحيوانات المتعلقة بصلاحيتها للأكل أو بخطرها على الإنسان لكن ما أبعد ذلك عن الحقيقة. إن التفكير العلمي أو الفني الحديث يهتم بصفات مختارة طبقا لمعايير صارمة للأهمية. أما التفكير «الجامح» فيبدو أنه يضرب صفحا عن الأهمية أو ربما صح القول إن فكرته عنها أرحب مدى. ولذا نجد أكثر الشعوب في العالم ـ على عكس التوقعات ـ تعطي أهمية أكثر إلى ما تأكله الحيوانات مما تعطيه لأي الحيوانات يمكن أن تؤكل.

خصص ليفي شتراوس كثيرا من صفحات العقل المتوحش للتدليل على التنوع الذي لا حصر له لاهتمام الناس في كل مكان ببيئتهم. فهنود النافامو مثلا يهتمون بطريقة حركة الحيوانات ويصنفونها حسب كونها تركض أو تطير أو تزحف، أو كونها تنتقل على اليابسة أو الماء، أو كونها تنتقل خلال النهار أو الليل. ومن الصفات المهمة في السنجاب عند هنود الأوجبوا أنه يعيش على أشجار الأرز، أما قبيلة الفانغ في الغابون فما يلفت انتباهها في السنجاب هو أنه يحتمي بثقوب في الأشجار لا بنوع الشجرة.

أما قبائل الأسمات في غينيا الجديدة فلديهم نظرة أخرى وهي أن «الببغاوات والسناجب تشتهر بأكل الفواكه. والرجال الذين يوشكون على البدء برحلة لاصطياد الرؤوس يحسون بأواصر تربطهم بهذه الكائنات ويدعون أنفسهم إخوة لها (بسبب) التماثل بين جسم الإنسان والشجرة، وبين رأس الإنسان وثمار الشجرة» (زغفور Zegwaar، كما يقتبسه كتاب العقل المتوحش). ومقارنة الرأس الإنساني بالثمرة عند الغربيين مسألة تعتمد على الشكل بطبيعة الحال، والتشبيه الذي يجعل الرؤوس للأجسام كالثمر للشجر قد يبدو مصطنعا مفتعلا. أما عند قبائل الأسمات فالأمر مختلف. فالرؤوس من وجهة نظر صائد الرؤوس ملحقات عليا للجسد ثمينة قابلة للفصل، وهي علاقة تشبه العلاقة القائمة بين الثمرة والشجرة من وجهة نظر آكلي الثمر، ويتعزز هذا التفسير عندما نعرف من رواية زغفور أن مخ الضحية كان يؤكل باحتفال شعائري وأنه كان يقال «إن الرأس الإنساني له أيضا قشرة قاسية تحمي لبه كما تفعل قشرة جوز الهند».

وبما أن أي شيء له عدد لا يحصى من الصفات فإنه يمكن أن يتصل بعدد لا يحصى من الارتباطات بعدد لا يحصى من الأشياء الأخرى. وقد

تبرز ثقافة من الثقافات بعض هذه الصفات والارتباطات بينما تبقى بقية هذه الصفات والارتباطات كامنة ممكنة. ورغم أن هذه تبقى غير مصرح بها فإن بعضها قد توحي به بقوة بنية الأسطورة أو الطقس. بينما قد يظهر بعضها الآخر من خلال أفراد مبدعين يطورون قواعد الطقوس أو يحورون الأساطير أثناء نقلهم لها. وعندما يكون الأمر كذلك فإن على عالم الأنثروبولوجيا ألا يسجل الارتباطات الصريحة التي يجدها في الرموز المعتمدة فقط بل أن يهتم أيضا بالصفات البارزة ثقافيا التي ترتبط بعدد أكبر من ذلك بكثير من الظواهر.

إن الظواهر في «التفاسير» التقليدية للرموز، سواء منها الشائعة بين الناس أو الباحثين، تدرس فرادى ويفسر كل منها إما اعتسافا أو حسب فكرة مسبقة عما يجب أن يعنيه الرمز. ولكن عندما يحاول المرء إعطاء وصف لا تتحكم به الأهواء، فإنه لن يجد طريقة يقرر بها لكل ظاهرة منفصلة أي صفة من صفاتها ستبرز في ثقافة من الثقافات. أما إذا درست العلاقات بين الظواهر بدلا من ذلك فإن الصفات المشتركة أو المتعارضة ستبرز باعتبارها أساس الارتباطات الرمزية. وكلما زاد عدد الظواهر المتصلة بعضها بالبعض الآخر قل عدد الصفات التي يحتمل أن تلعب دورا: أي أن على المرء أن يدرس ليس الرموز وحدها بل نظم الرموز.

هذا البحث عن نظم من العلاقات هو الذي قاد ليفي شتراوس مجددا للمسألة الأنثروبولوجية القديمة، ألا وهي الطوطمية، ويعطينا كتابه القصير الطوطمية Totemism والفصول المخصصة لهذا الموضوع في كتاب العقل المتوحش، توضيحا ممتازا لهذه الناحية من عمله.

يشير مصطلح «الطوطمية» عادة إلى مجموعة من الصفات المترابطة: الاعتقاد بوجود علاقة خاصة بين حيوان أو نبتة (يطلق عليه أو عليه اسم الطوطم) من ناحية وجماعة بشرية أو فرد من ناحية أخرى، وجود محرمات في علاقات الناس بطوطمهم، طقوس محددة، الاعتقاد أحيانا بأن الطوطم هو الجد الأعظم للجماعة، التزاوج الطوطمي من خارج الجماعة، إلخ. وقد أثار مفهوم الطوطمية كثيرا من الجدل في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكان بعض علماء الأنثربولوجيا يعتقدون أن الطوطمية هي أصل الدين، بينما اعتقد معظمهم أنها مرحلة من مراحل التطور البشري.

لكن كان هناك، منذ البداية تقريبا، عدد من المؤلفين الذين شكوا بتجانس الظاهرة واعتبروها إما جزءا لم يحدد بشكل جيد من ظاهرة أشمل وإما حشرا لا مبرر له لعدد من الصفات المستقلة. ويطور ليفي شتراوس كلا هذين الانتقادين. فالطوطمية عنده تعني التزامن العرضي لعدد من الأمثلة التي تمثل الميل الإنساني العام للتصنيف. لقد مال علملاء الأنثروبولوجيا إلى فقدان الاهتمام بما يرون أنه فكرة غير كافية، ولكنهم توقفوا أيضا عن الاهتمام بالقدر الكافي بتلك الأشكال من أشكال التصنيف التي قصد من الطوطمية أن تشمله. أما هدف ليفي شتراوس فهو أن يعيد النظر في هذه التصنيفات من زاوية جديدة.

ولو كان السؤال المثار هو: «لماذا تعتبر مجموعة من المجموعات نفسها على علاقة خاصة بالصقور مثلا؟» فإن الأجوبة الممكنة لن تشفي الغليل: «لأنهم مخطئون بشأن نسبهم»، أو «لأنهم يعتقدون أنهم يشبهون الصقور ويفترضون أن هذا يعني وجود علاقة. إن تفسير السلوك الغريب بأخطاء فكرية أغرب ليس تفسيرا على الإطلاق.

إلا أن السؤال يمكن أن تعاد صياغته كما يلي: «لماذا يعتبر مجتمع من المجتمعات كل مجموعة من المجموعات التي يتشكل منها مرتبطة ارتباطا خاصا بفصيلة مختلفة من الحيوانات؟» بهذا الشكل تدخل المجموعة الكاملة من العلاقات الثنائية بين الجماعات الاجتماعية والفصائل الحيوانية في الصور وليس مجرد جزء واحد منها، مما يفتح المجال لاختيار زاوية النظر المناسبة: إذ يمكن إعادة رسم الصورة الكلية باعتبارها علاقة ثنائية واحدة بين المجموعتين المكونتين من الجماعات الاجتماعية ومن الفصائل الحيوانية، ويمكن الآن للحيوانات أن ترمز لأسماء العلم التي تستخدم لتعيين الجماعات البشرية. وتقسم المجموعة الاجتماعية حسب قسمة المجموعة الحيوانية لهذا الغرض. وهذه هي بداية التفسير، غير أنها غير كافية بعد. فلو كان ذلك كل مافي الأمر، لماذا لا تستخدم أسماء عشوائية؟ لماذا تستخدم أسماء الحيوانات بالذات؟ لماذا نحصل على كل ذلك المحتوى بينما الشكل قادر على تلبية الحاجة؟

يبين ليفي شتراوس أن العلاقة الإنسانية الحيوانية يمكن فهمها بطريقة ثالثة أشد انتظاما: لا باعتبارها مجموعة نمن العلاقات الثنائية بين شيئين

منفصلين، ولا باعتبارها علاقة ثنائية بين مجموعات من الأشياء المنفصلة، ولكن باعتبارها علاقة ثنائية من الدرجة الثانية بين مجموعتين من علاقات الدرجة الأولى:

> «فهناك من ناحية حيوانات تختلف عن بعضها البعض (من حيث انتماؤها إلى فصائل مختلفة لكل منها مظهرها الطبيعي المختلف ونمط حياتها الخاص بها)، وهناك من ناحية أخرى رجال يختلفون عن بعضهم البعض (من حيث انتماؤهم إلى أجزاء متباينة من أجزاء المجتمع يحتل كل منها مكانا خاصا في البنية الاجتماعية). والشبه الذي تفترضه هذه التمثيلات التي يسمونها تمثيلات طوطمية إنما هو بين هذين النظامين من نظم الاختلاف.

(الطوطمية)

تعطينا العودة إلى الفصائل الحيوانية عندما ينظر إليها من زاوية النظر هذه نظاما فريدا من الاختلافات: إن هذه الفصائل لا تتداخل، بل هي تبدو مختلفة - وتعيش بشكل مختلف، وتزودنا بعدد لا يحصى من الخيارات لانتقاء الصفات المتعارضة التي يمكن استخدامها لمعارضة الجماعات البشرية بعضها ببعض.

والمعتقدات والطقوس «الطوطمية» يمكن أن تبرز بعض هذه الصفات. فمثلا:

> «ترتبط العشاذر التالية بعلاقة فكاهية الواحدة منها بالأخرى من بين قبائل اللوابولا (في زامبيا): عشيرة الفهد بعشيرة المعزى لأن الفهود تأكل الماعز، وعشيرة الفطر بعشيرة جحر النمل لأن الفطر ينمو على جحر النمل، وعشيرة العصيدة بعشيرة المعزى لأن الرجال يحبون اللحم في عصيدتهم، وعشيرة الفيل بعشيرة الصلصال لأن النساء في الأيام الخالية كن يستخرجن مواطىء زقدام الفيلة بحفرها من الأرض لاستعمال هذه الأشكال الطبيعية أواني بدلا من صنعها بأيديهن».

(العقل المتوحش)

وهنا تقوم العلاقة الفكاهية بين العشائر على صفات معينة من العلاقة بين الطواطم. ولا يمكن استغلال أسماء العلم المعتادة بهذه الطريقة، ولا يمكن فصل المحتوى عن المضمون في مثل هذه الحالات حقا.

لكن هذا النظام قد يوحي بإعطاء اهتمام خاص لبعض الصفات المفهومة ضمنا حتي في حالة غياب مثل هذه التفصيلات الصريحة. فلو انقسمت قبيلة ما إلى ثلاث عشائر اسمها عشائر الصقر والدب والسلحفاة فإن ذلك قد يوحي لنا بالتركيز على العنصر الطبيعي الذي تعيش فيه كل من هذه الفصائل وأن نميز بين العشائر الثلاث على أساس ارتباطها بالسماء والأرض والماء.

قد يبدو أن نظام الاختلافات بين الفصائل الحيوانية أقوى من أن يتناسب مع الفروقات بين الجماعات البشرية - لأن أعضاء المجتمع الواحد يبدون متشابهين ويعيشون بطرق متشابهة وظروف متماثلة، والجماعات الاجتماعية لا تختلف اختلاف الفصائل الطبيعية عن بعضها البعض. لكن المسألة هي أن الجماعات الاجتماعية تحاول من خلال المؤسسات «الطوطمية» ألا تضاهي نظامين مسبقتين من أنظمة الاختلاف، بل إن تبني نظاما واحدا بمعونة النظام الآخر. وهي تحاول ألا تعبر عن الاختلافات الاجتماعية قدر محاولتها خلق هذه الاختلافات وتقويتها. وليست قوة النظام الحيواني من هذه الناحية بالغة الشدة، وأي ناحية منها يمكن مضاهاتها بالنظام الاجتماعي ناحية تستحق الترحيب.

ورذا ما فهمت الإمكانات الرمزية الكامنة في الحيوانات «الطوطمية» بهذا الشكل فإنها ستبدو منتظمة وغير مفتوحة في الوقت نفسه. ولن تنشأ قضية نسبة التفسير الصحيح لكل حيوان، فهي من ناحية غير قابلة للتفسير خارج علاقاتها المتبادلة ولا يمكن لأي علاقة - من الناحية الأخرى - أن تشمل كل إمكاناتها بوصفها مصدرا للعلاقات ولا لأي تفسير واحد أن يشمل الإمكانات التفسيرية الكامنة فيها.

غير أن هذا الشرح المتميز الذي قدمه ليفي شتراوس للطوطمية يقوم على بعض الافتراضات النفسية. أما الشروح السابقة فقد افترضت أن بني البشر يرتكبون أخطاء فكيرة أو أن نظم التسمية تخدم غرضا معينا. ولا يتسم أي من هذين الافتراضين بالشطط. لكن ليفي شتراوس يفترض

أيضا أن الذهن البشري قادر على فرض نوع محدد من النظام على طريقة تمثيله للعالم وميال إلى فرض هذا النظام، ويمثل هذا الافتراض خطوة واضحة بعيدا عن النظرة التجريبية الخاصة بالتعلم، وهي النظرة السائدة في علم الأنثروبولوجيا الحديث ويعارضها العديد من الباحثين. أما أنا فأرى أن علينا أن نمضي أبعد حتى من ذلك بهذا الاتجاه العقلاني الجديد.

كذلك أرى أن طريقة ليفي شتراوس في معالجة الطوطمية والرمزية بشكل أهم أعادت الحياة من جديد إلى هذه القضايا بشكل إيجابي مهم. فليفي شتراوس يفترض أن بنية هذه النظم الرمزية باعتبارها تصنيفا طوطميا تحدده قدرة الإنسان بعامة، لا عجز «البدائيين» من بني البشر، أو الحاجات العملية، سواء أكانت فردية أو اجتماعية. وهو يلخص كل ذلك تلخيصا جميلا عندما يقول إن الحيوانات الرمزية تُخْتار لا لأنها «تصلح للأكل» بل لأنها «تصلح للتفكير». وقد نعيد صياغة ذلك بقولنا: ليس لأنها غذاء، بل لأنها غذاء للفكر.

افرض أننا لا نعرف الكثير عن الجهاز الهضمي لدى أحد الكائنات العضوية، ولكن كان من حسن حظنا أن نكتشف أن أنواعا محددة من الأطعمة هي أنفعها لهذا الكائن، يمكننا حينئذ أن نفترض افتراضات جديدة ومهمة عن ذلك الجهاز الهضمي. فإن كان ليفي شتراوس محقا واكانت الرموز الثقافية من أمثال الطواطم هي أنفع الأغذية للفكر فإن دراستها تزودنا بطريقة جديدة لدراسة الذهن البشري مثلما يمكن لدراسة الذهن البشري - من الجهة المعاكسة - أي تلقي ضوءا جديدا على نظام الرموز الثقافية. واستخدام ليفي شتراوس لزوايا النظر هذه هو أحيانا بالغ الخصب والأهمية، وأحيانا غير مقنع، ولكن ذلك ليس بأهمية كونه فتح لنا زوايا النظر هذه.

الأسطورة:

تشكل الأجزاء الأربعة التي يتكون منها كتاب مقدمة لعلم الأساطير Mythilogiques توضيحا وتطويرا هائلين للفكرة المركزية في كتاب العقل المتوحش: وهي أن الأصناف المجسدة يمكن أن تكون أدوات فكرية للتعبير عن أفكار وعلاقات مجردة وأن التفكير «الجامح» يميل إلى تنظيم عالمه

بهذه الطريقة.

لابد أن تخضع غالبية الظواهر الثقافية، كالتكنولوجيا أو التنظيم السياسي إلى أنواع من الضوابط الايكولوجية والاجتماعية. أما الأساطير - وهي قصص تنتقل بالرواية الشفوية وتختارها ثقافة من الثقافات - فانها تميل إلى تجاهل كل عوامل التحديد باستثناء القيود الفكرية، وحتى هذه يبدو أنها تبقى مرخية نسبياً، ولذا فإن الأساطير يجب أن تعطينا نظرة بالغة النفاذ في طليعة العمل العفوي للذهن البشري. وقد درس شتراوس بهدف التوسع في هذه الفكرة ما يزيد على800 أسطورة من أساطير هنود أمريكا وكما كبيرا آخر من المعلومات الاثنوغرافية في كتاب مقدمة لعلم الأساطير وقام بدراسة كل أسطورة من حيث علاقتها بكثير غيرها من الأساطير. والنسيج الناتج عن ذلك أعقد من أن نجتزىء جانبا واحدا منه. لذا سألجأ، للتمثيل على منهج ليفي شتراوس ولبيان بعض المآخذ عليه، إلى نص أقصر وأقل طموحا، وهو بحث عنوانه «أربع أساطير من أساطير قبائل ونيباغو: وصف بنيوي قصير» (نشر أصلا لتكريم بول ريدنCulture (and history: Essays in honor ot paul Radin

كان عالم الانثربولوجيا الأمريكي بول ريدن قد نشر أربع أساطير جمعها بين هذا الشعب الهندي تحت عنوان ثقافة الوينباغو: كما وصفوها بأنفسهم The Culture of the winnebago:s Described ty themselves(1949). وكان هدف ليفي شتراوس هو إثبات أن هذه الأساطير تتصل ببعضها بشكل أوثق مما خطر على بال ريدن نفسه. وينصب التركيز على الأسطورة الرابعة بالذات، وهي أسطورة حسبها ريدن شاذة. وفعلا تبدو هذه الأسطورة للوهلة الأولى غريبة عن الثلاث الأخر. وفيما يلي تلخيص لهذه الأسطورة الرابعة (وما هو بين علامات اقتباس هو كلام ريدن الأصلي):

> كان هناك صبي يتيم، وهو صياد ماهر كأبيه، يعيش مع جدته في طرف القرية. وقد رأته ابنة زعيم القرية ووقعت في غرامه: «ليته يتشجع في تصرفاته معي أو يقول لي شيئا أو يتودد إلي. هذا ما اشتهته بقوة. وما فكرت فيه باستمرار. لكن الصبي كان ما يزال يافعا بعد، فلم يوجه لها كلمة واحدة قط» وهي لم تجرؤ على الكلام، وبعد وقت طويل أمضته في

هذا الشوق الممض وقعت فريسة المرض وماتت وكوموا التراب على قبرها حتى لا يتسرب منه شيء.

قرر الزعيم الذي برج به الحزن أن ينتقل مع سكان القرية كلهم إلى مكان يبعد مسيرة عدة أيام. لكن الصبي اليتيم لم يرغب في الذهاب معهم خشية ألا يكون الصيد بالجودة نفسها هناك. فبقي بعد الاستئذان من الزعيم هو وجدته للعناية بقبر ابنة الزعيم، وكان هذا قد طلب قبل الرحيل أن تغطي أرضية بيتهم بالتراب للحفاظ على الدفء.

أخذ اليتيم ـ ولم يكن قادرا «على اقتياد الحيوانات بعيدا بعد» يصطاد في المنطقة المجاورة، ويتفادى القرية القديمة. وفي ليلة من الليالي، مر بعد أن عاد متأخرا من الصيد لأنه لاحق طريدة جريحة أبعد من المعتاد، مر من وسط القرية فلاحظ ضوءاً في بيت الزعيم القديم. وهناك رأى شبح ابنة الزعيم الذي أخبره بسبب موتها وأضاف: «مت بسبب تصرفاتي ولكن شبحي لم يذهب بعد حيث تذهب الأشباح. أرجوك ساعدني.. هذه المرة» وقالت إنه لابد لكي يعيدها إلى الحياة من أن يخضع لامتحان: يجب عليه أن يمضي أربع ليال في بيت الزعيم. وعليه كل ليلة أن يقاوم النوم برواية القصص أمام نار عارمة. وإذا ما شعر بالنعاس واضطجع فإنه سوف يحس وكأن شيئا يزحف على جسده، ولكن ما يزحف ليس حشرات. يجب ألا يمد يده ليحك الجزء الذي يحكه قطعيا». ومع أن الأمر كان يزداد صعوبة كل ليلة، إلا أن الصبي اليتيم نجح في الامتحان. وتركته الأشباح التي كانت تعذبه واستطاع أن يعيد الفتاة إلى الحياة وأن يصطحبها إلى بيته ويتزوجها.

وعندما سمع القرويون بالنبأ عادوا إلى قريتهم. ولم يطل الأمر بالزوجة الشابة قبل أن تضع مولودا ذكرا. «وعندما كان الصبي قادرا على إطلاق الأسهم الحقيقية تحدث الزوج قائلا لزوجته: «رغم انني لم أشخ بعد إلا أنني قضيت على

الأرض كل المدة التي أستطيع... لكنني لن أموت كما مت. كل ما هنالك أنني سأعود إلى موطني هكذا». «لكنها اختارت أن تذهب معه، فتحول الاثنان إلى ذئبين عاشا تحت الأرض. وهما يعودان أحيانا إلى هذه الأرض ليباركا هنديا أثناء صيامه.

هنا يبدو، كما يبدو في كثير من الأحيان في الأساطير أن الأحداث يتبع بعضها بعضا دون أن تتبع الحادثة من الأخرى: أي أن العلاقة السببية ضعيفة، فالكثير من التفاصيل (وأكثر منها في النص الكامل) يبدو أنها غير ضرورية. وقد مال دارسو الأساطير حتى وقت قريب إلى الاعتقاد بأن الأساطير غير محكمة الحبك فعلا وتتشكل من رتوش تجميلية إلى حد بعيد، لكن ليفي شتراوس يعارض هذا الرأي بقوله إن هناك في الأسطورة من البنية أكثر مما فيها من أحداث تتتابع، هناك نظام من المطابقات بين عناصر الأسطورة إضافة إلى ما فيها من تتابع زمني.

نجد إذن في هذه الأسطورة أن الصبي اليتيم وابنة الزعيم يقفان على طرفي نقيض من السلم الاجتماعي، ولكنهما من الناحية الطبيعية، فيما يرى ليفي شتراوس، يقفان موقفين متعاكسين: فالفتاة «عاجزة من حيث القدرة على التعبير عن المشاعر»: إنها «مخلوقة ناقصة تفتقر إلى صفة الحياة الأساسية». أما الفتى «فهو صياد خارق، أي أنه يرتبط بعلاقات متميزة مع العالم الطبيعي، وعالم الحيوانات».

لذا فقد نزعم إلى أن الأسطورة تجابهنا في واقع الأمر بنظام تقابلي Polar يتشكل من فردين، ذكر وأنثى، كل منهما متميز من حيث أنه يتفوق في الجانب الذي يفتقر إليه الآخر... وتتكون الحبكة من تطوير هذا الاختلال إلى مداه المنطقي الأقصى؛ فالفتاة تموت ميتة طبيعية، ويبقى الفتي وحيدا، أي أنه يموت ميتة اجتماعية... وينعكس موقعاهما بحيث تصبح الفتاة أدنى (في قبرها) والفتى أعلى (في بيته).

ويتأكد هذا التقابل الأخير بتلك الاشارة الزائدة عن اللزوم ظاهريا، وهي الاشارة الخاصة بالتراب المكوم فوق القبر في الحالة الأولى وعلى أرض البيت في الحالة الثانية، وهي «إشارة تؤكد أن الفتى فوق والفتاة تحت بالنسبة لسطح الأرض ـ أي للتراب». «لكن هذا التوازن الجديد لا

يدوم أكثر مما دام الأول، فتلك التي لم تتمكن من الحياة لا تتمكن من الموت، فشبحها يبقي «على الأرض» أما الفتى فسيلاقي - بتناظر رائع - مصيرا شبيها، رغم أنه مقلوب، بعد سنوات قليلة.... فذلك الذي انتصر على الموت يجد نفسه عاجزا عن الحياة». (البنط الأسود هو من عمل ليفي شتراوس).

غير أن تحليل ليفي شتراوس ليس هو التحليل الليفي شتراوسي الوحيد الذي يمكن إجراؤه على الأسطورة. وأنا أجد بعض افتراضاته غير مقنعة: فخجل الفتاة فيما يتعلق بالتعبير عن مشاعرها ليس من الضروري أن يعتبر نقصا طبيعيا. كذلك ليس هنالك في النص ما يبرر زعم ليفي شتروا‌س بأن الفتى صياد «خارق»: فهو لا يأتي بأفعال صيد خارقة للعادة، ولا يستطيع حتى «أن يقتاد الحيوانات بعيدا»، ولا يمدحه أحد على أنه صياد متميز. ولذا فإن التعارض بينه وبين الفتاة من حيث مواهبها الطبيعية يبدو مبالغا فيه، كذلك قد يكون إطلاق تعبير «الموت الاجتماعي» على بقاء الفتى اليتيم وحيدا مع جدته من قبيل فرض استعارة غربية على طريقة التفكير لدى شعب الونيباغو.

لكن هناك تماثلات وتعارضات أخرى في الأسطورة لم يشأ ليفي شتراوس أن يقف عندها. وهذا النوع من التحليل يجب أن يفهم على أنه بحث في ما يمكن للأسطورة أن تعطية وليس غزوا لنمط نهائي واحد لها. ولزعم الكامن تحت منهج ليفي شتراوس هو أن المنتجات المعقدة للتفكير الجامح، أي الأساطير، تظهر هذه الامكانية إلى درجة فريدة.

كلنا قادر إلى حد ما على استخدام هذه الامكانية استخداما مغايرا لاستخدام الآخرين لها، وقد يصح القول إن استخدام عالم الأنثروبولوجيا لها لا ينطبق على استخدام أي من أبناء القبائل الأصليين تماما، غير أن هدف دارس الأسطورة هو أن يصف الامكانية ذاتها، لا أن يصف استخداماتها الفعلية. ويضيف ليفي شتراوس إلى ذلك قوله (مع شيء من المبالغة) «إن كان الهدف النهائي لعدم الانثربولوجيا هو أن يسهم في التوصل إلى معرفة أفضل بالفكر المتصف بالموضوعية وآلياته فليس من المهم في نهاية المطاف.. إن كانت عمليات التفكير... لدى الهنود الأمريكيين تتضح من خلال تفكيري أو إن كانت أفكاري تحدث من خلال واسطة تفكيرهم»

«النيىء والمطبوخ»

لا يشكل إثبات احتواء الأساطير على قدر أعظم من البنية الداخلية مما قد تدركه الأذن للوهلة الأولى إلا الجزء الأول من برنامج ليفي شتراوس. أما الجزء الثاني فيتناول ما قد ندعوه «بالبنية الخارجية للأسطورة. وقد كان دارسو الأساطير قد أثبتوا منذ زمن بعيد وجود تشابهات قوية بين الأساطير المختلفة، واحتدم الجدل بينهم حول ما إذا كانت أوجه الشبه هذه تدل على وجود أصول مشتركة لها، أو على مراحل متطابقة على سلم التطور الثقافي، أو على مقولات مقولات كلية تنطبق على الذهن البشري،وأوللى لاضافات التي قدمها شتراوس إثباته أن التشابهات ليست هي العلاقات الوثيقة الوحيدة التي توجد بين الأساطير، فالشبه نوع واحد فقط من العلاقة المنتظمة بينها، والتعاكس نوع آخر، فبعض الأساطير تتصل بغيرها عن طريق اختلافها عنها اختلافا منتظما.

كذلك يرى ليفي شتراوس أن الأساطير يجب ألا تحلل واحدة واحدة بل بوصفها جزءاً من مجموعة أساطير مترابطة. وبذا لا تبرز بعض النواحي من الأسطورة التي حللناها لتونا إلا إذا أخذنا في الاعتبار أسطورة أخرى من أساطير الونيباغو، وهي الأولى في مجموعة ريدن.

وفيما يلي تلخيص لها:

> قضى ابن أحد الزعماء وقته صائما «ليحصل على قوى تهبه إياها تلك الكائنات المختلفة المدعوة بالكائنات المقدمة... واستطاع بعد مدة أن يقيم علاقة صداقة حميمة Bond-relationship... وأحب صديقه حبا جما.. وفي يوم من الأيام قيل لابن الزعيم إن جماعة من المحاربين ينوون الخروج ومنع من البوح بالسر. لكنه أخبر صديقه الحميم وانضم كلاهما إلى المحاربين. وقاتل الصديقان قتال الأبطال فاحتفى بهما القرويون عند عودتهما. وصارا محاربين عظيمين وتزوجا وذهبا للعيش في منزليهما بعيدا عن القرية، وكان كلما أتيا للقرية «تلقيا عناية فائقة. فقد استفادت القرية من هذين الصديقين فائدة عظمى بسبب براعتهما في الحرب، فأغدقت عليهما كل مظاهر التبجيل والتكريم.

وبينما هما على وشك الخروج في يوم من الأيام في حملة تأخذهما بعيدا من أجل القرية وقعا في كمين وقتلا بعدما أبليا بلاء حسنا. فعاد شبحاهما للقرية لكنهما فزعا عندما وجدا أنهما يخفيان عن الأنظار. ثم حضرا حفل التأبين الذي جرى لهما لأربع ليالٍ، غادرا بعدها في رحلة نحو أرض الأشباح. وقد بلغ من تأثر صديق ابن الزعيم بحزن أهل القرية أنه أصر على إيجاد طريقة للعودة. فقال ابن الزعيم إن ذلك لن يتم إلا إذا نجحا في امتحان خلال الرحلة. وانطلقا إلى أن وصلا أول قرية من قرى الأشباح.

فاستقبلا هناك استقبالا رائعا من قبل رجال ونساء يتصفون بالجمال. ظلوا يرقصون حتى انقضى الليل. أولا ان ابن الزعيم حذر صديقه: «لاتنهض للرقص معهم. إذا نهضت فلن تحقق مبتغاك». وتكرر ذلك على مدى الليالي الأربع، وكان الأمر أصعب في كل ليلة من سابقتها. ثم تكررت ليالي الرقص الأربع في ثلاث قرى أخرى. وكانت مقاومة إغراء الرقص تزداد صعوبة. إلا أن الصديقين نجحا في النهاية وتمكنا من السفر إلى بيت صانع الأرض الذي أعطاهما حرية اختيار المكان الذي يريدان العيش فيه، فاختار قريتهما الأصلية وولدا من جديد، كل مع عائلته. «ثم عادا فالتقيا بعد مرور الوقت وتعرفا على بعضهما رغم أنهما كان رضيعين ورغم أنهما كان محمولين من قبل الآخرين.. وقد سرهما هذا التعرف أيما سرور... وعندما كبرا كررا ماكانا صنعاه في فترة وجودهما السابقة».

ما علاقة هذه الأسطورة بتلك التي ذكرناها سابقا؟ هناك في كل منهما موت وبعث، ولكن يبدو أن التشابه ينتهي عند هذا الحد.

فالشخصيات والظروف والجو العام في كل منهما يبدو أنها تختلف عن في الأخرى. لكن النظرة المدققة تبين أن هذه الاختلافات العشوائية في الظاهر تتبع نظاما من التعارضات المتناظرة. وأدرج فيما يلي وصفي الشخصي لهذه التعارضات، مستمدا كل أحتاج إليه من العون من ليفي

شتراوس.

لا يختلف الجو العام في إحدى الأسطورتين عن الجو العام في الثانية فقط، بل يتعارض معه. فالبطلان في الأسطورة الأولى يستسلمان لقدرهما، أما في الثانية فيجعلانه أحسن حتى مما هو. وهما في الأولى بطيئان جدا: الفتاة في الكلام والفتى في النضج، وكلاهما تنقصه القدرة على الحركة. أما في الثانية فهما محاربان (أي أنهما «رجلان حقيقيان» بمعايير شعب الونيباغو) مع أنهما أصغر من أن يضما بشكل اعتيادي إلى مجموعة المحاربين. كما أن نموهما الأخلاقي والجسماني سريع جدا، وهما يتصفان بقدرة فائقة على الحركة، ويختاران أن يعيشا بعيدا عن القرية وأن يشتركا بحملات تأخذهما بعيدا. والأسطورتان تتصفان بأنهما دوراتان، ولكن الدورة في الأولى تسير من جيل إلى جيل (فالفتى اليتيم يخلف وراءه طفلا يتيما آخر): أما في الثانية فإن البطلين السعيدين هما اللذان يبدآن حياتهما من جديد. والجو العام في الأسطورة الأولى هو - بشكل عام - بطيء حزين خافت بينما هو في الثانية سريع، مرح، منتصر.

ومن الممكن التعبير عن علاقات الشبه والتعاكس بين الأسطورتين بشكل مجدول كما يلي:

- تقع ابنة الزعيم بالحب
- يتخذ ابن الزعيم صديقا.
- تحافظ على صمتها حيث يجب أن تتكلم
- يتكلم حيث يجب أن يصمت.
- لذلك تتعذب وتموت
- لذلك يحاربان ويقتلان.
- يترك القرويون البطل وحده ويذهبون للعيش بعيدا.
- يترك البطلان القرويين ويذهبان ليعيشا بعيدا.
- يجد البطل نفسه مرة مضطرا ليبتعد أكثر من اللازم ليصطاد فريسته.
- يجد البطلان نفسيهما مرة على وشك الابتعاد كثيرا فيقتلان.
- يعود البطل من خلال القرية ويرى شبح البطلة.
- يعود البطلان إلى القرية ولكنهما لا يريان.
- لابد للبطل حتى يعيد البطلة إلى الحياة من أن يمر في امتحان طوله أربع ليال في البقعة نفسها.
- لابد للبطلين حتى يعودا إلى الحياة من أن يمرا في امتحان طوله أربع ليال مرات في أماكن مختلفة.

- يتشكل الامتحان من مقاومة إغراء التخلص من الأشباح المعتدية التي لها أشكال غير إنسانية منفرة وسلوك منفر.
- يتشكل الامتحان من مقاومة إغراء الانضمام إلى أشباح لطيفة لها أشكال إنسانية وسلوك إنساني.
- ينجح البطل وتبعث البطلة ويعود القرويون إلى قريتهم.
- ينجح البطلان ويعودان إلى قريتهما.
- يخلف البطلان طفلا.
- يولد البطلان ثانية على هيئة طفلين.
- لا يستطيع البطلان العيش رغم ذلك البعث، فيتحولان إلى روحي ذئبين يحميان الصائمين.
- يستطيع البطلان نتيجة هذا البعث أن يعيشا حياتهما ثانية (ويرافق هذا كثير من الصيام في حالة ابن الزعيم).

هناك في كلا الأسطورتين شخصيات وأحداث غير عادية. فأبطالهما لا يعيشون أو يموتون مثل بقية البشر. وهم يحققون نوعا من الخلود ولكن بطريقتين مختلفتين: الفتى اليتيم وابنة الزعيم بأن لايموتا أو يعيشا تماما، والمحاربان بأن يعيشا ويموتا مرارا وتكرارا. وتشكل هذه المصائر الغريبة المتعارضة نقاطا للمقارنة يمكن من خلالها أن نفهم منها فلسفة شعب الونيباغو حول حياة البشر وموتهم.

لا يمكن التوصل إلى فهم كهذا إلا إذا درسنا مجموعات من الأساطير، لا أساطير معزولة كل منها عن الأخرى. ولا يبرز العديد من خصائص الأسطورة المنفصلة إلا عندما توضع في علاقة مع غيرها من الأساطير. إذ يزداد إمكان كونها مصدرا للانساق وتتحدد عندما نقارنها مع غيرها. ومهمة عالم الانثربولوجيا هي أن يلقي الضوء على هذه الإمكانية لا أن يصف كيف يستخدم أو كيف يجب أن تستخدم. والتحليل الذي قدمته قبل قليل ليس التحليل الوحيد الذي يمكن وضعه للأسطورة التي تناولتها. ولو دخلت في التحليل أساطير أخرى لاتضحت أنساق وعلاقات أخرى. ولو افترضنا أن هذا يصح على كل الأساطير المتصلة ببعضها ثقافيا، لبرز السؤال التالي: ماذا يستتبع ذلك؟ ما الذي يمكن أن نتعلمه من إمكانية الأسطورة أو مجموعات الأساطير إعطاءنا مثل هذا الانساق؟

يحب ليفي شتراوس أن يدعي أنه تمكن من إظهار «القناظرات الرائعة» و«التناسبات الكاملة» و «التعاكسات التامة» في الأساطير، لكن الأصح هو

أن نقول إنه كانت أوصافه لها «رائعة» هنا في كثير من الأحيان فإن العلاقات التي يصفها ليست بمثل تلك الروعة. فهو لا يحصل على «القناظرات الكاملة» إلا بعد تجاهل بعض المعطيات وعن طريق وصف بقية المعطيات بواسطة مجازات مرسلة مجردة تم اختيارها بعناية. ولكن إذا تركنا هذه المبالغات جانبا فإنه يبقى لدينا إحساس مثير بأن الأشكال العابرة والملامح غير الواضحة التي يمكن للمرء أن يلمحها من خلال الضباب تنتمي إلى أرض مجهولة لم تكتشف بعد. ولسنا نقلل من شأن الإضافات النظرية التي جاء بها ليفي شتراوس عندما نقول إنه، أولا وقبل كل شيء، مكتشف حقائق ـ مستكشف لقارة ذهنية لا يلام إن لم يستطع رسم كل معالمها بعد.

إن ليفي شتراوس يتكلم كما لو أنه اكتشف لغة جديدة. لكنه يعطينا أحيانا إلماعات واعدة. والعديد من الملاحظات الاستعارية حول الأسطورة يمكن التعبير عنها بمصطلحات علم اللغويات. لكن إن أخذت هذه حرفيا فإن الكثير منها يفقد معناه أويتحول إلى نوع من المعاضلة التي لا طائل من ورائها. فإذا كانت الأساطير المتصلة التي يتناولها كتاب Mythologiques جزءا من لغة واحدة فإن كل مجتمع من مجتمعات الهنود الأمريكيين لا يكون مطلعا إلا على عدد ضئيل جدا من الرسائل في تلك اللغة، ولا يمكن القول بأن أحدا يتقن تلك اللغة ولو من بعيد (اللهم إلا إذا استثنينا ليفي شتراوس نفسه). وإذن فأي لغة هي هذه؟

إن على ليفي شتراوس بوصفه بنيويا أن يتوقع أن يتشكل تحليل لغة من اللغات من تعيين عناصرها الدنيا للتوصل إلى الكيفية التي تتصل بها هذه العناصر معا. لقد نحت ليفي شتراوس مصطلحا هو mytheme[(*1)] ليدل به على العناصر الدنيا للأسطورة، لكنه لم يستعمله بعد نحته. ولم يتقدم أبدا بشيء يشبه نحو الأساطير. وقد حاول بعض تلاميذه أن يطوروا نماذج «لغوية» ولكنه لم يبد أي اهتمام واضح بالبحوث التي كان هو ملهمها.

ولو كانت الأساطير لغة لثارت مشكلة المعنى. وطريقة ليفي شتراوس في تناول هذه المشكلة هي أن ينظم أولا نظم التماثلات التي تكمن تحت الأساطير على شكل «نظم من الرموز» codes. فأسفار الأبطال وتغير أمكنتهم

(*1) تحت هذا العنوان على غرار كلمة Phoneme، وهو أصغر وحدة صوت ذات معنى في اللغة (المترجم).

من الأسطورتين اللتين حللناهما قبل قليل يمكن نسبتهما إلى نظام الرموز المكانية، بينما يمكن نسبة الأواصر الاجتماعية التي تربطهم ـ كالابوة، والزواج، والزعامة، والصداقة، إلخ ـ إلى نظام الرموز الاجتماعية. والعلاقات القائمة بين عناصر كل نظام يبين بعد ذلك أنها تتماثل مع عناصر في نظام غيره، بحيث نتوصل في النهاية إلى نمط معقد من هذه التماثلات يظهر مستويات مختلفة من العلاقات: بين العناصر، وبين نظم الرموز، وبين أحداث من الأسطورة ذاتها، وبين الأساطير، إلى ما هنالك، ويدعو ليفي شتراوس هذه العلاقات «معنى» (بغض النظر عن كونها علاقات متبادلة، بينما علاقة الدال والمدلول ليست كذلك) ويدعو النظام الذي يضم هذه العلاقات «شبكة» معان Matrix of neanigs:

> تشير كل شبكة علاقات إلى شبكة أخرى، وكل أسطورة إلى أسطورة أخرى. وإذا ما ثار السؤال: إلى أي معنى نهائي تشير هذه المعاني التي تتبادل مدلولاتها ـ لأنها لابد في نهاية المطاف وفي مجموعها من أن تشير إلى شيء ـ فإن الجواب الوحيد الذي ينجم عن هذه الدراسة هي أن الأساطير تدل على الذهن الذي طورها باستخدام العالم الذي يشكل الذهن نفسه جزءاً منه.

(النيىء والمطبوخ)

قد تتضح هذه العبارة الغامضة قليلا إذا اقتبسنا الملاحظة التالية: «إذا ترك الذهن ليتصل بذاته (كما في الأسطورة التي «ليست لها وظيفة عملية واضحة») ولم يجد أن عليه أن يتكيف مع الأشياء فانه لا يجد مندوحة من محاكاة ذاته بوصفه شيئا» (المصدر نفسه). وقد نقول، قياسا على ذلك. إن الجسم في ألعاب الجمباز لا يؤدي وظيفة خارجية واضحة ولذا فإنه يلجأ إلى محاكاة ذاته. لكن هذا عرض (لحركات الجسم) لا يحولها إلى نظام للرموز كذلك لو افترضنا أن الأساطير تعرض الآليات الذهنية الأساسية فإن هذا لا يعني أنها قد تحولت بذلك إلى مدلولات.

إن السبب الكامن وراء حشر العلاقات المعنوية «نسبة إلى المعنى» حشرا هو أن ليفي شتراوس افتراضا قبليا أن هذه العلاقات المعنوية لابد من أن تكون في صميم الفكر الاسطوري مع أنه لا شيء في اكتشافاته التجريبية

يبرر هذا الافتراض. بل يمكن الزعم[*2] ـ على العكس من ذلك ـ أن من أعظم إنجازات ليفي شتراوس في معالجته للأسطورة (والرمزية بشكل عام) أنه جعل الاستغناء عن فكرة المعنى ممكنا. وإن صح هذا الزعم فإن هذا إنجاز يرفض ليفي شتراوس أن يدعيه لنفسه بل يبدو ضمنا أنه يتنصل منه، مما يجعل فهم إسهامه في دراسة الأسطورة أو تقويم هذا الإسهام أمرا عسيراً.

تنتشر في كتبه ومقالاته أنواع من البدائل المقترحة للنموذج اللغوي. فهو يقول باستمرار إن أي أسطورة ما هي إلا تحوير لأساطير أخرى. وهو قول له معنيان: إن التحوير وراثي لأن راوي الأسطورة لا يخلق قصته من العدم بل يروي قصصا سمعها من قبل سواء أكان على وعي بالتحويرات التي لابد من أنه سيدخلها عليها أم لم يكن؛ وأن التحوير توير فكري من حيث أن الأسطورة ـ كما رأينا ـ تتصل بغيرها من الأساطير ويمكن تحويلها إلى أي منها عن طريق عدد من التحويرات المنتظمة إلى حد ما، كالمعاكسة المتناظرة مثلا.

أما التحويرات الوراثية الفعلية التي تتعرض لها الأساطير فليس لدينا من المعطيات التجريبية عنها إلا أقل القليل. إذ يستوجب الحصول على مثل هذه المعطيات أن نلازم رواة الأسطورة طوال حياتهم، وأن نكون حاضرين عندما يسمعون أسطورة من الأساطير، وحاضرين عندما يعيدون روايتها؛ وأن نفعل الشيء نفسه مع الجيل التالي من الرواة. وما توجيه أعمال ليفي شتراوس هو أننا يمكننا، رغم استخالة مراقبتنا للتحويرات الفعلية على هذه الشاكلة أن نحاول إعادة تشكيلها تجريبيا: يمكننا أن نأخذ التحويرات الفكرية التي تحصل بين الأساطير المتصلة بوصفها نماذج افتراضية للتحويرات الوراثية. وهذا يفترض أن التحويرات التي يمكن للراوي أن يجريها ليست تحويرات عشوائية لما سمع بل تميل على العكس من ذلك إلى أن تتشكل من إزاحات تناسبية Homologicak replacements، وتعاكسات متناظرة، وهكذا. وإن كان الأمر كذلك فإن العناصر المنتظمة في الأساطير الناتجة يمكن تفسيرها بواسطة العملية الفعلية التي تم من خلالها تشكيلها وتحويرها؛ أي أن الأمر يبدو كما لو أن النقل الشفوي للأسطورة (بما

(*2) انظر كتابي: أعادة التفكير في الرمزية (1985)، الفصل الثالث.

يتطلبه ذلك من تركيز للذاكرة والانتباه) يختار ـ على مدى فترة من الزمن ـ أشكالا منتظمة في الأساطير المنفردة وعلاقات منتظمة في أساطير تنتمي إلى الثقافة نفسها، وإذا ما نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية فإن الحقائق التي أبرزها ليفي شتراوس ـ كل تلك التماثلات ومظاهر الانتظام الغريبة ـ يمكن تفسيرها على أنها خصائص مثالية للفكر «الجامع» (وأضيف: للخَزْن Storage والاستعادة Retrieval بشكل أدق). وبذلك يمكن لدارسة الأسطورة أن تلقى الضوء على جوانب من الذهن البشري لا يعزف عنها الكثير.

القرابة

حظي ليفي شتراوس على سمعته العلمية بين أقرانه من علماء الانثربولوجيا على أبحاثه الخاصة بالقرابة، وعلى اعتراف عامة الناس بمكانته على جهوده في الدفاع عن البنيوية. ولكن يمكننا القول، دون الانتقاص من مكانته، إن هاتين الناحيتين قد فقدتا أهميتهما المركزية مع تطور مساهماته في علم الانثربولوجيا.

كان المأمول أن يتبع كتاب البنى الأولية للقرابة الذي نشر عام1949كتاب آخر حول البنى المعقدة، ولكننا ما نزال ننتظره، ولو نشر لكان من الممكن أن يوضح مدى نظرية ليفي شتراوس حول القرابة وأهميتها بالنسبة لأفكاره عن الذهن البشري. أما أفكاره عن القرابة في وضعها الراهن، وهي أفكار تدعو للإعجاب رغم عدم اكتمالها، فإنها مستقلة بذاتها إلى حد ما. كما يبدو أن ليفي شتراوس من الناحية الثانية قد استنفذ كل ما عنده حول موضوع البنيوية. وليس ثمة ما يدعو للشك في أن المنهج البنيوي قد لعب دورا أساسيا في تطوير أفكاره، ولكن أهمية ذلك تاريخية وليست نظرية. إذ أن بنيوية ليفي شتراوس من الناحية النظرية هي ـ كما أزعم ـ مزيج غريب من المبادىء السليمة والتوقعات غير السليمة. ولقد تكون قد أدت الغرض المطلوب منها. ولكنها غدت عقبة تقف في سبيل التطوير الكامل لأفكاره الأنثروبولوجية الثاقبة.

يحذرنا إدمند ليتش في معرض تعليقه على نظرية ليفي شتراوس في القرابة بقوله: «إن هذه مادة أنثريولوجية فنية، وعلى من يفضلون الطعام الخفيف على الطعام الدسم أن يفكروا بقدرتهم على الهضم» (ليفي

شتراوس،1970). حقا، يبلغ من فنية الموضوع أن مائة صفحة لن تكفي لتقديم ملخص مفيد للموضوع لعامة القراء لذا فإنني لن أتمكن هنا من الإشارة إلا لعدد قليل من الأواصر التي تربط عمل ليفي شتراوس الخاص بالقرابة ببقية اهتماماته العامة.

هناك في المجتمعات البشرية كلها قواعد عمن يستطيع المرء أن يتزوج ومن لا يستطيع. وبعض هذه القواعد تخص أصنافا من العلاقات: فمثلا قد يحرم على الرجال أن يتزوجوا من أخواتهم ولكن الزواج من بنات أعمامهم أو عماتهم أو أخوالهم أو خالاتهم[*3] محلل... لكن هذه القواعد قد تتخذ بدلا من صيغة التحريم والتحليل صيغة الإيجاب: كأن نقول (بدرجات متفاوتة من الشدة) إن الأزواج أو الزوجات (Spouses) يجب أن يختاروا من صنف معين، مثل: «يجب على الرجل أن يتزوج واحدة من ال«نام» (وهي كلمة تدل في لغة قبائل الكاتشن على ابنة الخال، حسب مصطلحات علم الأنثروبولوجيا).

أما ما يجعل بنية من بني القرابة «أولية» عند ليفي شتراوس فهو احتواؤها على قاعدة إيجابية من قواعد الزواج من هذا النوع، وقد كانت معالجته لبنى القرابة الأولية أصيلة من نواح رئيسة أربع:

أ- أخذ على عاتقه مهمة تركيب المعلومات المتوافرة على مستوى لم يسبق له مثيل ووضع لها تصنيفا منظما. يقول:

> «اكتشفت خلف ما يبدو من عشوائية القوانين التي تتحكم بالزواج وتنوعها المضطرب عددا قليلا من المبادىء البسيطة التي أمكنني بواسطتها أن أختزل قدرا كبيراً معقداً من العادات والممارسات إلى نظام له معنى رغم ما بدا عليها من سخف لدى النظرة الأولى (وهي نظرة كان يعتقد أنها صائبة بشكل عام».

(النيىء والمطبوخ)

غير أن هذا الكلام مبالغ فيه من ناحيتين: الأولى هي أن ما اختزله «إلى نظام له معنى» هو البنى الأولية وليس القوانين التي تتحكم بالزواج؛ والثانية هي أن علماء غيره من علماء الأنثربولوجيا قد أدخلوا بعض الانتظام

(*3) الأصل هنا COUSINS (المترجم).

إلى هذه الفوضى. ومع ذلك فقد تمكن ليفي شتراوس من دفع عمليات تنظيم المعطيات الأولية إلى أبعد مما أوصلها إياه أي من سابقيه.

ب- طور ليفي شتراوس الفكرة القائلة إن قاعدة الزواج الايجابية في البنى الأولية تقع في الصميم من العديد من المؤسسات: كالعلاقات بين جماعات الأحفاد؛ والتنظيم الرمزي للمجتمع؛ والاتجاهات الثقافية، إلخ. ويبدو ذلك على أوضحه عندما توحي التصنيفات المستخدمة من قبل الشعوب المدروسة ذاتها للاشارة إلى الأقرباء بقاعدة الزواج الإيجابية. فإذا كانت كلمة «تسا» مثلا، وهي كلمة تعني خال الرجل، تعني أيضا أب زوجته، فهذا يدل على أن الزواج المناسب أو الصحيح هو ذلك الذي يحصل مع ابنة الخال. وعندما يشار إلى الأنسباء بكلمات تدل على الأقرباء أيضا ـ أي عندما لا تفرق اللغة بين النسيب والقريب ـ فإن الطريقة التي تؤدي بها العلاقات وظائفها والطريقة التي يدركها بها الناس لابد من أن تتأثرا. ولقد كان من أهم نواحي عمل ليفي شتراوس وأشدها ابتكارا بحثه المنظم في العلاقة الوثيقة بين قواعد الزواج الايجابية وهذه المصطلحات الخاصة (بعلاقات النسب والقربى) وإثباته أنها ـ معاً ـ أساسية لعدد كبير من المؤسسات والمظاهر الثقافية.

ج- والمصدر الثالث من مصادر الأصالة في منهج ليفي شتراوس محاولته تفسير بني القرابة بواسطة الذهنية الأساسية:

> «ما هي البنى الذهنية التي أشرنا لها والتي يمكن كإثبات عموميتها؟ يبدو لنا أنها ثلاث: ضرورة القاعدة بوصفها قاعدة، فكرة التبادل باعتبارها أشد أشكال إزالة التعارض بين الذات والآخرين مباشرة: وأخيرا الطبيعة التركيبية للهدية، أي أن الانتقال المتفق عليه للشيء الثمين من فرد إلى آخر يجعل هذين الفردين شريكين ويضيف صفة جديدة للشيء المنقول».

(البنى الأولية للقرابة)

يقوم التصنيف المنظم لقواعد الزواج الايجابية عند ليفي شتراوس على «مبدأ التبادل». ويتصل تنسيقه للنواحي المختلفة من القرابة حول قاعدة الزواج «بالطبيعة التركيبية للهدية» إلى حد كبير. ولكن لا يمكن الإدعاء أن

ليفي شتراوس قام هنا بأكثر من إظهار التناسق بين مبادىء عامة جدا وأشكال اجتماعية محدودة. أما أهمية استنتاجاته النفسية فغير واضحة، وفي المقابل لا يمكن للاعتبارات النفسية أن تعدل من هذه الاستنتاجات. وقد بين ليفي شتراوس نفسه سبب ذلك. فقد قال إنه لم يكن ثمة في البنى الأولية «ما يضمن أن تأتي الالتزامات التي تعرضها صلة القرابة من الداخل. إذ أنها قد لا تكون إلا انعكاسا في أذهان الناس لبعض المتطلبات الاجتماعية التي تحولت موضوعيا إلى مؤسسات» (النيىء والمطبوخ). ثم يمضي إلى القول بشكل منطقي إن دراسة الأساطير قد تكون ألصق بعملية فهم الذهن البشري.

د- أما المصدر الرابع من مصادر الأصالة في منهج ليفي شتراوس فيشير إليه عنوان كتابه البني الأولية للقرابة. فهو يرى أن نظم الزواج القائمة على قاعدة إيجابية هي نظم أولية، ويجب أن تكون دراستها هي أساس نظرية عامة حول القرابة. وهذه النظم أولية من حيث أن المبادىء التي تنظم هذه النظم «تداول النساء» بموجبها صراحة تعمل في كل المجتمعات. لكنها في البنى المعقدة تغيب عن البصر في زحمة عوامل كثيرة أخرى.

هناك من عبر عن شكوك قوية بشأن إمكان التعميم من البنى الأولية إلى القرابة بشكل عام، ومنهم عالما الأنثروبولوجيا البريطانيان ردوني نيدم R. Needham وإدمند ليتش. وسيظل عبء الإثبات من مسؤولية ليفي شتراوس إلى أن تثبت دراسة البنى المعقدة بشكل مقنع أن البنى «الأولية» أولية فعلا. لكن الشك حول هذا الأمر يجب ألا يؤخذ بمعنى التقليل من شأن عمله. فالدراسة التي ألقت الضوء على عدة مئات من النظم «الأولية» المعروفة ليست بالأمر الذي يستهان به. ثم أنه ليس هناك ما يوجب أن تحصر أهميتها العامة في علم الأنثروبولوجيا بموضوع القرابة. فقد استلهمت أفكار ليفي شتراوس حول مبدأ «التبادل» لإجراء المزيد من البحوث الخاصة بالنظم الاقتصادية الشعائرية.

من الواضح أن المسألة لم تحسم بعد: وقد نقول بشكل أعم إنه مايزال هناك الكثير مما ينتظر الحسم بشأن العلاقات التي تربط أبحاث ليفي شتراوس حول القرابة وما أصبح، من حيث الحجم والأهمية، هو الناحية الأساسية مما قدمه للفكر الحديث: منهجه الانثربولوجي في دراسة العقل

البشري.

البنيوية

لقد تضررت كلمة «البنيوية» من شيوعها، فقد استخدمت بمعان كثيرة مختلفة، وأحيانا بشكل لا معنى له على الاطلاق، ومن أمثلتي المفضلة على سوء استخدامها ما حدث في زحمة «أحداث آيار» في فرنسا عام 1968 عندما أعلن أحد كبار مدربي كرة القدم الفرنسيين أن المسؤولين عن تلك الأحداث عليهم «أن يراجعوا بنيوية» الفريق الوطني. وبالنظر إلى هذا التنوع في الاستخدام فإنني سأحصر نفسي في بعض استخدامات ليفي شتراوس للكلمة، دون البحث فيما إذا كانت ترتبط بغيرها من الاستخدامات أو كيف. لكن هناك ارتباط واحد يشدد عليه ليفي شتراوس نفسه: أقصد ارتباطها باللغويات البنيوية السوسيرية.

هناك ثلاثة مبادىء من هذا التراث لها صلة خاصة بتطور أفكار ليفي شتراوس. أولها أن اللغة نفسها يجب أن تدرس قبل أن تدرس علاقاتها بالنظم الأخرى (سواء منها التارخية أو الاجتماعية أو النفسية): أي أن البنية الداخلية لها الأولوية على الوظائف الخارجية. وثانيها أن الكلام، وهو الشكل المسموع من اللغة، يجب أن يحلل إلى عدد محدود من العناصر البسيطة كالفونيمات على المستوى الفونولوجي. وثالثها أن عناصر اللغة أن تحدد على أساس علاقاتها المتبادلة. وهذه العلاقات نوعان: علاقات جدولية Paradigmatic بين عناصر يمكن أن ترتبط معاً. وقد حول ليفي شتراوس هذه المبادىء الثلاثة لتتلازم مع أغراضه الانثربولوجية.

أما المبدأ الأول فيقول عند تعميمه إن الموضوع الصحيح للدراسة العلمية يجب أن يكون مجموعة من المعطيات ذات التجانس الداخلي والاستقلال الذاتي عما هو خارجها. واختيار مثل هذه المجموعة خطوة حاسمة. والنقد الذي وجهه ليفي شتراوس للأفكار السابقة حول الطوطمية حول هذا بالضبط: إن مجموعة الحقائق التي جيء بها معا لم تكن تتصف بالتجانس والاستقلال المطلوبين. ويستطيع ليفي شتراوس القول عن هذا المبدأ الأول - بحق - إنه جزء من المنهج العلمي بشكل عام. وقد ساعد عن طريق التأكيد عليه على إدخال قدر أكبر من الاهتمام بالسلامة المنهجية بين علماء

الانثربولوجيا. ولكن بما أن المبدأ نفسه، في الوقت ذاته، مبدأ لا يقبل الجدل (إذ لا يمكن اتهام علماء الانثربولوجيا السابقين إلا بالإهمال) فإنه لا يميز المنهج البنيوي عن بقية المنهج العلمي بشكل عام. فإذا كانت البنيوية، كما يبدو أن ليفي شتراوس يدعى أحيانا، لا تعني أكثر من منهج علمي، فإن علينا أن نسارع إلى إطراح الكلمة وأن نعود لاصطلاح «العلم» لنجنب مدربي كرة القدم وغيرهم مغبة الارتباك التام.

أما البحث عن العناصر البسيطة فإنه لا يلعب إلا دورا ثانويا في أبحاث ليفي شتراوس الفعلية رغم أنه يدعي أنه خطوة أساسية في علم الأنثربولوجيا أيضا. وقد سبق أن ألمحت إلى أنه نحت اصطلاح Nyteme لعناصر الأسطورة البسيطة ثم فشل في الاستفادة منه. كذلك أكد وجود «ذرات من القرابة» وأشاد فرضيات تستدعي الاهتمام حول هذه الذرات، ولكن الذرة هنا لا هي بالعنصر البسيط ولا هي بالعنصر الذي يشبه الفونيمات أو المورفيمات اللغوية ويمكننا القول بشكل أعم إنه ليس كل ما في الدنيا يمكن تحليله إلى مجموعة محدودة من «العناصر البسيطة» فهناك وظائف متصلة، ومجموعات غير قابلة للعد، ومجموعات لا يمكن تحديدها إلا بصفات عامة دون تحديد عناصرها. كما أن هناك حالات كثيرة أخرى - منها حالة الأسطورة، قياسا على كتابات ليفي شتراوس نفسه - لا يكون البحث عن العناصر البسيطة فيها هو أفضل السبل. ذلك أن التوقع البنيوي بأن كل حقل يتصف بالتجانس والاستقلال الذاتي يقبل القسمة المفيدة إلى عدد محدود من العناصر البسيطة توقع لا تسنده الوقائع.

أما المبدأ الثالث فهو أن الوصف البنيوي الصحيح هو وصف للعلاقات الجدولية Paradigmatic والتركيبية Syntagmatic. ومن السهل ترتيب العناصر بهذا الشكل عندما تكون قابلة للفصل بعضها عن بعض.لكن هذا الترتيب في معظم الحالات (واللغة واحدة منها إذا قبلنا نقد تشومسكي للبنيوية) أمر عديم الجدوى - ولم ينبغي أن يكون ذا جدوى؟ هنا أيضا نجد مبدأ لم يحرص ليفي شتراوس على الالتزام به باستثناء إعطاء بعض الأمثلة عليه.

غير أن ليفي شتراوس أضاف مبدأ رابعا إلى هذه المبادىء الثلاثة التي نقلها من علم اللغويات إلى علم الانثربولوجيا. فهو يدعي أن البنى المتصلة بعضها ببعض يجب أن تكون تحولات شكلية عن بعضها البعض وأن القواعد

التي تتحكم بهذه التحولات تشكل مستوى أعم وأشد تجريدا من التحليل. ومن الممكن فهم فكرة «التحول» بمعنى تافه مبتذل من حيث أن أي شيء يمكن أن يقال إنه يتصل بعلاقة تحول مع أي شيء آخر. لكن هذه الفكرة الضعيفة لا تعنينا هنا. أما إذا أخذنا فكرة التحول بشكل أدق فإننا نحتاج إلى أدلة مقنعة تجعلنا نقبل إمكان صمود هذا الادعاء من قبل ليفي شتراوس. والواقع أن هناك حالتين هما حالة التحولات الأسطورية والنماذج الرياضية للقرابة يمكن اعتبارهما مثلين على ذلك الادعاء. غير أن «التحول» في كل من هاتين الحالتين يوصف بشكل مختلف.

لكن المرء قد يتساءل حقا عن السبب الذي دعا ليفى شتراوس لأن يتقدم بمنهج «بنيوي» يقوم على مبادىء لا يشعر هو نفسه بضرورة اتباعها. هنا سببان لذلك في رأيي. ففي الأربعينيات والخمسينيات كان الكثير من العلماء ذوي النظرة المستقبلية يتوقعون الكثير من تطوير علم موحد للاتصال يقوم على علوم السميوطيقا والسبرنطيقا ونظرية المعلومات. وكان المأمول من هذا العلم أي يجمع معا دراسة اللغة والثقافة والمجتمع مع دراسة الدماغ والذهن البشريين. فالمفاهيم المشتركة والمنهج الموحد لابد من أن تؤدي إلى انطلاقة علمية جديدة. وقد كتبت دراسات ليفي شتراوس المنهجية المبكرة باعتبارها مساهمات في هذا العلم الجديد، وربما توقع هو أن هذه الدراسات ستحل محلها بعد وقت قصير اكتشافات جديدة في المسار نفسه تتم على يديه هو أو على أيدي سواه من الدارسين.

لكن تبين بعد عشرين سنة أن هذه التوقعات كانت في أغلبها غير واقعية. فالاكتشافات المهمة التي تحققت في هذه الحقول بالذات لا تكاد تدين بشيء، غير رطانة المصطلحات، إلى أي علم موحد للاتصال. وبما أن ليفي شتراوس قد وقف جهوده على العلم الذي تخصص به هو فإنه ـ من الناحية العملية ـ وضع تفاؤله المنهجي القديم جانبا. لكن الآمال لا تنسى بسهولة: ولعله ما يزال يؤمن بأن توقعاته قد تثبت صحتها في المستقبل وبأنه ليس ثمة من سبب يدعوه لاعادة النظر في مبادىء لم يستثمرها بعد استثمارا صحيحا.

ثانيا، يجب أن يفهم الاتجاه البنيوي عند ليفي شتراوس ضمن سياق الجدل ما بين العقلانية والتجريبية: فقد خطا ليفي شتراوس خطوة كبرى

بعيدا عن التجريبية عندما أكد أن الثقافات لم تتطور استجابة للحاجات الخارجية فقط بل تطورت ـ بشكل أعمق غورا ـ طبقا للضوابط الداخلية في الذهن البشري وقد فعل ذلك في وقت هيمنت فيه التجريبية هيمنة شبه كاملة على العلوم الاجتماعية والنفسية تحت شعاري «السلوكية» في علم النفس و«النسبية الثقافية» في الأنثربولوجيا، فتعرض نتيجة لذلك لانتقادات مستمرة. جعلته يختار ـ بشكل مفهوم ـ أن يدافع عن اتخاذه لتلك الخطوة على حساب التقدم أكثر باتجاه العقلانية التي كانت تلك الخطوة تقوده إليها. وقد جعلت البنى البسيطة المتجانسة جدا التي تفترضها البنيوية، جعلت إعادة الذهن البشري إلى الانثربولوجيا أمرا مقبولا أكثر. فالذهن «البنيوي» ذهن مرتب واضح كالبلور، وليس فيه مكان «للملكات الكامنة» غريبة الشكل أو المتخصصة.

من الواضح الآن وأنا أكتب في أواخر عقد السبعينيات أنه ليس هناك من معنى في تقرير نوعية البنية التي يجب على المرء أن يجدها في الذهن البشري أو درجة تلك البنية مادام مستعدا للتسليم بأن الذهن البشري موضوع يصلح للدراسة ـ وما الذي يمنعه من ذلك؟ وما أصعب أن نفهم الآن لماذا كان يظن أن الدماغ لابد من بنيته أبسط من بنية اليد مثلا. والطريقة الوحيدة لتتبع خطوة ليفي شتراوس الأولى باتجاه الفهم الأفضل لكيفية عمل الذهن البشري هي إزالة كل الحدود المسبقة المفروضة على ما يسمح للمرء بأن يجده. ومن المفارقات أن البنيوية من هذه الناحية لا تتيح إلا أقل القليل مما يمكن أن يسمى بنية.

هناك طريقة أخرى مهمة يستخدم ليفي شتراوس بها كلمة «البنيوية»، وهي استخدامه لها ليشير إلى أي ناحية عامة من نواحي عمله. فهو قد يقول مثلا إن الاهتمام في الأساطير بنواحي اختلافها المنظمة قدر الاهتمام بنواحي أوجه الشبه بينها أمر «بنيوي» . كذلك قد يصف «بالبنوية» عدم رضاه عن أي وصف «الطوطمية» يفسر شكلها ولا يفسر محتواها. وهذا المنهج يستمد من اتجاه فكري يتصف بالجرأة والدقة أكثر مما يستمد من أية مبادىء أصيلة. وهذا الاتجاه، مقرونا بالكثير من نظراته الثاقبة، هو الذي مكن ليفي شتراوس من الإسهام إسهاما عاما لعلم الانثربولوجيا بأوسع معانيه فضلا عن طبع هذا الاسهام بالطابع الشخصي. أما أنه

ينسب إبداعه الشخصي إلى «بنيوية» مجردة فمظهر من مظاهر التواضع من جانبه. وما السير على خطاه في هذا الأمر إلا خضوع من جانبنا أو جحود.

ببلوغرافيا

ولد كلود ليفي شتراوس عام 1908، وتلقى تعليمه في باريس. ودرس في جامعة ساوباولو في البرازيل من سنة 1935 إلى سنة 1939، وقام في ذلك البلد ببحوث ميدانية أنثروبولوجية. وقد شغل منذ سنة 1959 منصب أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس.

BOOKS

La Vie Familiale et sociale des Indiens Nambikwara (Paris, 1948).

Les Structures elementaires de la parente (Paris, 1949); English translation, The Elementary Structures of Kinship (London and New York, 1969)

Race et histoire (Paris, 1952)

Tristes tropiques (Paris, 1955); English translation, Tristes Tropiques (London, 1973; New York, 1974).

Anthropologie structurale (Pairs, 1958); English translation, Structural Anthropology structural Anthropology, vol. I (New York, 1963; London, 1968); vol. II (New York, 1976; London, 1977)

Le Totemisme augourd'hui (Paris, 1962); English translation, Totemism (Boston, 1963; London, 1964).

Le Pensee sauvage (Paris, 1962); English translation, The Savage Mind (London and Chicago, 1966)

Le Cru et le cuit (Mythologiques I) (Paris, 1964); English translation, The Raw and the Cooked (London and New York, 1970)

Du miel aux cendres (Mythologiques II) (Pairs, 1967); English translation, From Honey to Ashes (London and New York, 1973)

L'Origine des manieres de table (Mythologiques III) (Paris, 1968); English translation. The Origin of Table Manners (London and New York, 1978)

L'Homme nu (Mythologiques IV) (Paris, 1971)

Anthropologie structurale deux (Paris, 1973)

La voie des masques (Geneva, 1975)

There is a fine essay in English on Levi-Strauss in the Modern Masters series: E.R. Leach, Levi-Strauss (London, 1970; rev. edn., New York, 1974).

George Charbonnier's Conversations avec

Claude Levi-Strauss (Paris, 1961), in which Levi-Strauss discusses his own work, has also been translated: Conversation with Claude Levi-Strauss (London and New York, 1969).

2 رولان بارت

بقلم: جون ستروك

رولان بارت منشط لا مثيل له للذهن الأدبي، ويبلغ من الجرأة في صياغة المبادئ الجديدة لفهم الأدب ما يبلغه من الإثارة في إطراح المبادئ القديمة. وقراءته معناها اكتساب قدرة أعظم على التفكير الذكي الممتع حول ماهية الأدب، حول كل من ممارسة الكتابة ووظيفتها. فقد جدد النقد الأدبي في فرنسا فصار نشاطا فكريا أكثر تنوعا وفائدة مما كان عليه، وأخذ يساعد في تجديده خارج فرنسا مع انتشار ترجمات كتبه.

غير أن بارت لم يفعل ذلك عن طريق تشييد موقف نظري محدد خاص به نحو الأدب التزم به بعناد على مر السنين، بل العكس هو الصحيح، فقد اشتهر بسرعة الحركة، وبالطريقة التي يتجاوز بها المواقف القديمة باستمرار، متجها ـ في كثير من الأحيان ـ وجهات لم تكن في الحسبان. وكل كتاب جديد ينشره هو بشكل واضح تجاوز لأفكاره السابقة وليس تعزيزا لها. هناك اتساق في أعمال بارت، كما آمل أن أبين، ولكن ما أسهل أن يفوت هذا الاتساق النظر حين تكون الأشياء الجديدة الجذابة بمثل تلك الكثرة. فبارت يصر على إبقاء

ذهنه في حركة دائبة وعلى ألا يسمح لنظراته الثاقبة المتنوعة ومشروعاته المختلفة لتفسير النصوص الأدبية بأن تتجمد في مذهب ثابت المعالم والحدود.

والظاهر أن بارت مستعد لأن يفعل المستحيل حتى لا يحتويه تعريف. «... إنه لا يحتمل أن تتشكل له صورة، ويتعذب لدى ذكر اسمه»: هذا ما يقوله عن نفسه ـ رغم ضمير الغائب ـ في كتاب السيرة الذاتية غير المألوف الذي نشره تحت عنوان رولان بارت بقلم رولان بارت (1975). وما يكافح بارت ضده هو أن يصبح شيئا يدرس، لأن الأشياء كالأموات ـ كميات معروفة، ثابتة، دون أسرار، ولا إمكانات للتغير الجذري. ويعبر هذا الموقف عن مخاوف مألوفة لدى المثقفين الفرنسيين على الأقل لأنه كان جزءا من وجودية ما بعد الحرب، تلك الحركة الفلسفية التي كان لها تأثير واسع في فرنسا بعد عام 1945 وامتدادا حتى أواخر عقد الخمسينيات.

كان بارت الذي ولد عام 1915 قد بلغ الثلاثين في الواقع عندما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، ولكنه كان يشكو من داء السل وقضى كثيرا من وقته، بين عامي 1942 و1947 بشكل خاص، في المصحات، مما أخر تطوره الفكري. وقد تركت الوجودية السارترية أثرا عميقا فيه، ولا تزال بعض بقاياها موجودة، تتبدى بشكل خاص في كرهه الشديد الذي عبر عنه المرة تلو المرة للفلسفة التي كانت الوجودية تناصبها العداء: فلسفة الجوهرية essentialism. والجوهرية تؤمن بأن في كل فرد إنساني جوهرا نهائيا ما لا يتغير يفرض علينا التصرف، أثناء مسيرتنا الحياتية، ضمن حدود يمكن التنبؤ بها على نحو ما. والجوهرية فلسفة من الفلسفات الحتمية. أما الوجودية فتؤمن ـ على العكس من ذلك ـ بحرية الفرد الإنساني في التغير المستمر وللهرب من قبضة الماضي أو من أي تشديد نهائي يفرضه الآخرون. فالوجود يسبق الجوهر، حسب الصيغة السارترية المشهورة: إذ ليس يتوقع منا أن نتحول إلى جوهر إلا عندما نموت فعلا. ولذا فإن بارت، شأنه شأن سارتر، يضع سيولة الوجود، بل حتى فوضاه، مقابل تصلب الموت الذي يرى أن الجوهرية تمثله: ذلك أنه يرى ـ كما يرى سارتر ـ أن الجوهرية هي الأيديولوجية التي تغذي البورجوازية، ذلك العدو التقليدي الأكبر لكل المفكرين الفرنسيين. إن الجواهر والموازين[*1] تشبه علامات

الأبراج في الكون البورجوازي»: هذا ما كتبه في خاتمة أشد كتبه عداء للبورجوازية، وهو كتاب أساطير (1957)، المدمر.

غير أن بارت يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه سارتر في مقته الجوهرية. فسارتر يقر بوجود قدر من التكامل أو الوحدة في الشخص الإنساني حسبما يبدو لنا، أما بارت فيؤمن بفلسفة التحلل التي تنحل فيها الوحدة المفترضة في أي فرد إلى تعددية، بحيث يصبح كل منا كثرة لا وحدة. إن بارت لا يؤمن بالوحدة، ولا حتى بالله، الواحد الأحد، بل يدعم كل ماهو متعدد أو متقطع. لذا فإن السيرة عنده نوع أدبي كريه لأنها تمثل وحدة مزيفة لموضوعها. إنها نصب تذكاري زائف لشخص حي لأنه منطقية تتجه الأشياء فيها إلى المركز، وهذا يعني - من وجهة نظر بارت - أنها لا تمثل الحياة تمثيلا صادقا. وكتابه ساد، فورييه، لويولا (1971) ينتهي بفقرتين عنوانهما «حياة ساد» و«حياة فورييه» يسخر فيهما من تقاليد السيرة الأدبية. فحياة فورييه على سبيل المثال ليست أكثر من تجميع عشوائي فيما يبدو لاثنتي عشرة واقعة أو فكرة انطباعية مرقمة من 1 إلى 12. وهذه هي الكيفية التي يفي بها بارت بوعده الذي يقطعه على نفسه قبل ذلك في الكتاب بأن يجعل المؤلفين الذين يدرسهم «مجموعة بسيطة من التمائم». كما أنه يدعي بالطريقة نفسها أنه، على شاكلة الأبيقوريين الجيدين، يتطلع إلى يوم تحلله بعد موته إلى عناصر بسيطة من ناحية وإلى ذكريات مبعثرة (تمائم) في أذهان من عاشوا بعده من أصدقائه من الناحية الثانية. تلك ستكون طريقة الطبيعة في تأييد شكه العميق بالهوية الإنسانية.

هذا الميل غير المعتاد للمتعدد والمتبدد في مقابل المفرد المتسق أخذ يطبع أعمال بارت المنشورة بشكل يقوى باستمرار. وهذه عقيدة غير واسعة الشيوع - رغم أنها أشيع في هذه الأيام المادية أكثر مما كانت عليه - ولا هي بالمقنعة تماما لأن من يتمسك بها بالقوة التي يتمسك بها بارت يجلب على نفسه خطر تحديد الآخرين له بأنه بطل اللاتحديد. وهذه عقيدة يقصد منها بارت أن تناقض ما يعتبره معتقدات تقليدية في مجال الهوية الإنسانية، وهذه مفارقة paradox بالمعنى القديم للكلمة معناها الافتراق عما يؤمن به الناس في عصر من العصور. غير أن المفارقة ظلت دائما هي بضاعة بارت الرئيسية. فقد رأى أن وظيفته في الحياة، منذ بداية سيرته كاتبا، أن يقف

على الطرف الآخر: عدوه الأكبر هو المعتقد doxa، الرأي السائد حول الأمور، الرأي الذي يسود إلى حد ينسى معه الناس أنه ليس أكثر من رأي واحد من بين عدة آراء أخرى ممكنة. وقد لا يتمكن بارت من تحطيم المعتقد ولكنه قادر على التخفيف من سطوته بأن يربطه بمكان محدد، بأن يخضعه لواحدة من مفارقاته. ويبلغ من عشقه للمفارقة في الحقيقة أنه لا يتورع عن قلب ظهر المجن لآرائه السابقة والتنكر لها.

لا يمكن إعطاء بارت حقه إذن إلا باعتباره شخصا أخذ على عاتقه منذ البداية مهمة الإخلال بالآراء السائدة عن الأدب في فرنسا عندما كان شابا إخلالا يهزها من الأعماق، وكانت هذه الآراء هي تلك التي يتمسك بها مدرسو الأدب في الجامعات بقوة، وقامت الشهرة التي اكتسبها على ظهوره وكأنه اللعنة المسلطة على النقد الأكاديمي. ومما امتاز به أنه لم يكن هو نفسه مدرس أدب جامعيا، ومع أنه انتهى به الأمر إلى أن يصبح أستاذا في الكوليج دي فرانس إلا أنه لم يحصل على وظيفة تدريسية عادية في جامعة فرنسية، فأعطاه هذا الوجود الهامشي ـ في مؤسسات مثل École Pratique des Hautes Études في باريس ـ الحرية والدافع لتطوير نظرية مستقلة في الأدب، وهي نظرية تسعى، بكثير من الرهافة والواقعية في كثير من الأحيان، إلى ردم الهوة التي تفصل تقليديا بين الدراسة الأكاديمية للأدب وممارسة الكتابة الفعلية.

كانت الشكاوى التي عبر عنها بارت منذ البداية ضد النقد المعاصر بعيدة الأثر على ما كتبه فيما بعد. وكانت الشكاوى الرئيسية أربع. فقد اعترض ـ أولا ـ على كون النقد غير تاريخي في معظمه يقوم على فرضية مؤداها أن القيم الأخلاقية والشكلية في النص المدروس لا تخضع للزمن ولا تعتمد بأي شكل من الأشكال على طبيعة المجتمع الذي كتبت تلك النصوص له، ونشرت وقرئت للمرة الأولى فيه. وكان الاعتراض اعتراضا ماركسيا لا لبس فيه، أو فلنقل إنه كان اعتراضا ماركسيا جديدا لأن بارت لم ينضم مطلقا إلى الحزب الشيوعي. كما أن بارت أنكر قيمة الكتب الموجودة التي تؤرخ للأدب الفرنسي باعتبارها ركاما تاريخيا لا معنى له من الأسماء والتواريخ: باعتبارها تاريخا وضعيا من أسوأ الأنواع، إذ لم يكن مؤرخو الأدب قد أدركوا أن دراسة التارخ نفسه قد تغيرت وأنهم لو تبنوا

مناهج المؤرخين الكبار من أمثال لوسيان فيفر Febver لربما أدركوا ما يدعوه بارت بـ lafonction littéraire (وظيفة الأدب) (عن راسين، 1963). وبارت يعني بهذا الدور الذي يلعبه الأدب في أي مجتمع من المجتمعات: أي الطبقات من الناس تكتب الكتب، أي الطبقات من الناس تشتريها، وما إلى ذلك. والتاريخ الأدبي من هذا النوع يبدأ من الحقائق الاقتصادية والاجتماعية لينتهي بالحقائق الأدبية الخالصة، ويمكنه أن يفهم العلاقة الجدلية بين الأدب والمجتمع الذي أنتجه أو بين حقبة أدبية والحقبة التي تليها.

كتب بارت أول كتبه المنشورة الكتابة في درجة الصفر Writing Degree Zero (1953) ليبين كيف يمكن أن يكون تاريخ متمركس معاصر للأدب الفرنسي. وهذا الكتاب يثير الاهتمام، ولكنه ليس كتابا ناجحا بحال من الأحوال، وذلك في جانب منه لإنه أقصر من أن يوفي المهمة المطلوبة منه حقها. فهو يتتبع باختصار شديد ظهور الكتابة البورجوازية، وهي الصفة التي يطلقها بارت على ما يدعوه سواه بالكلاسيكية الفرنسية، ثم اضمحلالها مع مرور الوقت. والفترة الكلاسيكية عند بارت هي عصر الهيمنة البورجوازية، وهو عصر من الغريب أنه لم يسبقه شيء لأن الأدب الفرنسي قبل نحو سنة 1650 «لم يكن بعد قد تخطى مشكلات اللغة»، ثم تبعته، في الفترة الواقعة نحو منتصف القرن التاسع عشر «أزمة»، عندما انهارت الهيمنة البورجوازية فواجهت الكتّاب عدة أنواع من الكتابة éctiture ليختاروا منها، وليس نوعا واحدا فقط. وكان كل نوع من هذه الأنواع الجديدة، كل على طريقته، «فعلا من أفعال التضامن التاريخي». فقد تطلب اختبار هذا النوع من الكتابة بدلا من ذلك نوعا من أفعال الالتزام البطولية التي كان يعشقها سارتر والوجوديون. أما أولئك الذين فضلوا تفادي تلك المسؤولية الثقيلة فقد بحثوا عن نوع «فارغ» أو «محايد» من الكتابة وكامو هو المثال الذي يعطيه بارت لأن كامو كان في ذلك الوقت قد انفصل عن صديقه اليساري السابق سارتر - وهي كتابة بلغ من لا شخصانيتها أنها بدت وكأنها منفصلة عن أي موجبات تاريخية على الإطلاق. لكن ذلك كان - بطبيعة الحال - وهما من الأوهام، فقد كانت تلك الكتابة وثيقة الالتصاق بالتاريخ.

إن كتاب Writing Degree Zero كتاب يبعث في القارىء الشعور بالقوة والحيوية باعتباره كتابا جدليا، وسرعان ما احتل بارت بسببه مكانا متميزا

في اليسار الأدبي رغم الأصداء السارترية التي تسمع عنه، ولكنه ليس كتابا يسهل فهمه دائما، وبعض مفاهيمه الأساسية تبقى مفاهيم غائمة. وهذه هي حالة مفهوم الكتابة écriture الذي لا يعني في هذه المرحلة ما صار يعنيه في كتابات بارت الناضجة، فهو يستعمله في الكتابة في درجة الصفر ليعني ما يعنيه الآخرون بكلمة الأسلوب، ومما لا شك فيه أن بارت يفشل في إقامة المعايير التي تجعل الفصل بين هذا النوع من الكتابة وذاك، باستثناء ما يمليه عليه حدسه الأدبي، مثلما يفشل في إثبات صحة حشره لكل الكتاب الفرنسيين مابين سنة 1650 وسنة 1850 تحت تعبير «الكتابة البورجوازية».

أما شكوى بارت الثانية ضد النقد الأكاديمي فهي أنه كان ساذجا يؤمن بالحتمية في مفاهيمه النفسية. وعمل المشتغلون به وفي أذهانهم نموذج للشخصية الإنسانية جعلت مكتشفات التحليل النفسي نموذجا باليا. وقد كانت تلك السذاجة وتلك الحتمية ضارتين - فيما يقول بارت - عندما كان النقاد يلجأون إلى تفسير المعطيات النصّية بالرجوع إلى حياة المؤلف - وهو أسلوب غير مقصور على النقاد الفرنسيين ولم يختف بعد من أي بلد من البلدان. فعناصر العمل الأدبي - وهذه نقطة جوهرية تماما في البنيوية الأدبية - يجب أن تفهم في المحل الأول من حيث العلاقات التي ترتبط بها مع عناصر أخرى في ذلك العمل، ويجب ألا تفسر من خلال سياق يقع خارج الأدب تماما. «فمثيل homologue أوريست (في مأساة راسين أندروماك) ليس هو راسين بل بيروس (شخصية أخرى في المسرحية)، ومثل شارلو Charlus (في رواية بروست البحث عن الزمن الضائع) ليس هو مونتسكيو[2*]، بل هو الراوي إلى الدرجة التي يختلف فيها الراوي عن بروست» (مقالات نقدية، 1964). أضف إلى ذلك أن النقاد عندما يصلون إلى استنتاجات عن حياة المؤلف من كتبه يفعلون ذلك دون رويّة معتبرين أن الحقائق النفسية في العمل الأدبي هي تمثيل مباشر للحقائق النفسية في حياة المؤلف، وهذ ما تناقضه - في رأي بارت - الحقائق الأولية في التحليل النفسي الذي أظهر لنا أن العلاقة بين هاتين المجموعتين من الحقائق ليست على تلك الدرجة من البساطة، وأن «الرغبة والعاطفة الجامحة والإحباط قد تؤدي إلى تمثيلات مناقضة لها تماما، فقد يعكس الدافع الحقيقي ليتخذ شكل المبرر

الذي يناقضه، وقد يتخذ العمل شكل الحلم الذي يعوض عن الحياة السلبية...» (المصدر نفسه).

وقد هجر بارت طرق البحث المضللة هذه منذ بداية كتابه الثاني ميشيليه بقلمه هو Michelet par lui-meme (1954)، وهو مجموعة من الكتابات المختارة من ذلك المؤرخ المدهش الموغل في الرومانسية من مؤرخي القرن التاسع عشر، مع تعليقات بارت الطموحة الشخصية عليها. يبدأ بارت محذرا القارىء من «أنه لن يجد في هذا الكتاب الصغير تاريخا لأفكار ميشيليه أو تاريخا لحياته أو تفسيرا لهذا التاريخ بذاك» لكن هذا الفصل القطعي فيما يبدو بين النص والمؤلف لا يتناقض في رأي بارت مع الاعتقاد بأن التفسير النفسي للأدب يمكن أن يؤدي إلى نتائج طيبة جدا. غير أن كتاب ميشيليه يبين كيف يمكن أن يحلل النص نفسيا ـ أي أن يكشف عن الأفكار التي تتلبسه، وعن صوره الجنسية القوية المتكررة، والأمور التي يتهرب منها، وما إلى ذلك ـ دون الاعتقاد بأن التحليل قد تناول حياة الكاتب نفسه. فبارت يحترم العلاقة الغامضة جدا بين الكاتب وما يكتب.

أما اعتراضه الثالث على النقاد الأكاديميين فهو أنهم يعانون بوصفهم طبقة مما دعاه a-symbolia (أي العمى الرمزي). فهم لا يرون إلا معنى واحدا في النصوص التي يتناولونها، وذلك المعنى هو عادة حرفي جدا. وهذا المعنى الحرفي يعتبرونه بعد ذلك هو معنى النص وأن أي بحث عن معان مكملة أو بديلة مضيعة للوقت. إنهم أناس ضيقو الأفق، متسلطو المزاج، يتوهمون أنهم علميون بينما هم متزمتون في آرائهم بشكل لا يفتقر. فقد انغلقت أذهانهم أمام لطائف اللغة ambiguities وإلى إمكان تعايش معان مختلفة ضمن مجموعة الكلمات ذاتها، أي أمام الرمزية. وهنا نجد أن بارت يقطع صلته بالماضي وبكتاب الكتابة في درجة الصفر من حيث إنه يقطع الصلة بين العمل الأدبي والظروف التي أدت إلى إنتاجه، فالأدب غامض بطبيعته:

> «إن العمل الأدبي لا يحيطه أو يسميه أو يحميه أو يوجهه أي موقف، وليس فيه حياة عملية تقول لنا أي المعاني نعطيه، ومهما استرسل العمل وفصل فإن فيه شيئا أشبه بإيجاز النبوءات الدلفية (نسبة إلى معبد دلفاي)، وتتسجم كلماته

> مع نظام أولي للرموز (النبوءات لم تسترد)، ولكنه مع ذلك يتقبل تفسيرات متعددة لأن تلك الكلمات قيلت خارج أي موقف ـ باستثناء موقف الغموض نفسه... (النقد والحقيقة Critique et Vérit´e [1966])(*3).

ولذا فإن النقاد الذين تفشل تفسيراتهم في استقصاء الرموز التي لا تنفصل عن الاستعمال الأدبي للغة هم أدنى من مرتبة القدرة النبوية، وليست تعددية قراءتهم للنص كافية. فحتى لو تمكن أحدهم من إقناعهم بوجود غير معني لنص معين أو لقطعة أدبية معينة فإنهم سيظلون ميالين إلى الاحتفاظ بأحد المعاني وإهمال الآخر. ذلك أنهم يؤمنون بوجود معان «صحيحة» وأخرى «خاطئة». أما بارت فيرفض النقد المعياري normative مهما كان شكله، ويقول إنه كلما كثرت المعاني التي يضمها النص كان ذلك أفضل، وإنه يجب ألا يُعْطَى أي من هذه المعاني أفضلية على المعاني الأخرى. ويقول أيضا إن المعنى يتخلل النص وليس هو ذلك الكشف النهائي الذي لا نحصل عليه إلا إذا أنهينا قراءة ذلك النص. ولعل أفضل تعبير عن هذا الفرق هو التعبير النحوي: فالنقاد عادة يستشهدون بما في العمل الأدبي من المعنى أو من معنى، بينما يستشهد بارت ببعض ما فيه من معنى. كذلك يحوّل بارت مسؤولية الناقد فيما يخص المعنى إلى العناية لا بالناتج بل بالنظام الذي أنتجه: لا بالدلالة بل بطريقة الدلالة. فهو يريدنا أن نفهم كيف تعني النصوص قبل البحث في ماذا تعني.

أما نقد بارت الرابع والأخير للنقاد التقليديين فهو أنهم لم يعلنوا على الملأ ما أيديولوجيتهم، بل حتى لم يعترفوا في كثير من الأحيان بأن نقدهم كان أيديولوجيا. أي أنهم فشلوا، بالمصطلح السارتري، في «تبني» القيم التي طبقوها عندما أطلقوا أحكامهم على عمل أدبي ما. وقد كان أحد الأمور التي شددت عليها الوجودية أن على أتباعها أن يتحملوا مسؤولية قيمهم بأن يكونوا صريحين بشأنها، وأي تصرف مخالف لذلك هو من قبيل الخداع. غير أن أيديولوجية الفلسفة الوضعية التي حسبها بارت متفشية في الحياة الأكاديمية ظلت أيديولوجية غير مصرح بها مما مكن الوضعيين من إيهام الناس بأن قيمهم قيم كلية شاملة، لا يأتيها الباطل من بين أيديها ولا من خلفها، وأنها ليست قيم طبقة من الطبقات في مجتمع من المجتمعات

في وقت من أوقات التاريخ. لقد كان خداعهم كاملا.

كان ذلك «تعمية» mystification، وهي كلمة لوم استعارها بارت من الماركسية وظلت بعد ذلك إحدى كلماته الحيوية. والتعمية عنده قوة شريرة تآمرية غرضها اللا أخلاقي هو إعطاء الظواهر التاريخية أو الثقافية مظهر الظواهر الطبيعية. والرد الوحيد على التعمية هو فضحها، وهو علاج تقع مسؤوليته على أفراد المجتمع ممن يتصفون بقدر كاف من الذكاء يمنعهم من الوقوع في حبائل المشتغلين بالتعمية. أما الفضح فيتم بالكشف لضحايا التعمية عن الطرق الملتوية التي جرى بها خداعهم، وهو لهذا وسيلة من وسائل التنوير الاجتماعي والسياسي.

هناك مثال مبكر على التزام بارت نفسه بالفضح في كتاب «الكتابة في درجة الصفر»، حيث يسلط نقده على تلك المزية الفكرية التي يعتز بها الفرنسيون أيما اعتزاز، ألا وهي فكرة الوضوح la clarté ويفترض الكثيرون أن هذه المزية كامنة في اللغة الفرنسية بشكل من الأشكال، وهي مزية لابد أن يعترف بها الجميع، وهي حقيقة من حقائق الطبيعة لا تحتاج إلى تبرير، ولكن بارت يرى غير هذا الرأي، فهو يضع هذه المزية التي يفترض أنها كلية شاملة في مجتمع هو المجتمع الفرنسي في القرن السابع عشر. فقد كان الوضوح أولا وقبل كل شيء هو الصفة الحميدة المطلوبة في اللغة الفرنسية المستعملة في البلاط، أي أنه كان الكتابة المميزة لجماعة مميزة من الناس. ثم عمم ذلك بشكل زائف من خلال نحويي بورو رويال Port Royal[(4*)] الذين توهموا أن فرنسيتهم هم هي مثال اللغة الإنسانية برمتها. أما الحقيقة ـ فيما يقول بارت ـ فهي أن الوضوح مزية محلية وسياسية: «إنها مجرد صفة بلاغية وليست صفة عامة من صفات اللغة، صفة ممكنة في كل الأزمنة والأمكنة» والوضوح باختصار فعال حيث كانت البلاغة فعالة يوما ما: في المحاكم وربما في المحافل الانتخابية، وهو صفة من صفات اللغة توجه نحو تشكيل الآراء، أي أنه ـ بتعبير بارت الحاسم ـ «لغة طبقة».

هذه إذن هي النقاط الأربع الأساسية التي ميز عندها بارت مفهومه للنقد وممارسته له عن ذلك النقد الضيق الأفق الذي كان يسود مدرسي الأدب في الجامعات الفرنسية. لكن ذلك النقد لم يكن ـ في ظني ـ على ما ادعى بارت أنه عليه من المحافظة والاعتداد بالنفس، ومع ذلك فإن هجماته

عليه كانت بعيدة الأثر. وقد شكلت كتاباته مع كتابات غيره من الخارجين على المؤسسة الأكاديمية جزءا مما عرف لبعض الوقت باسم النقد الجديد. وقد كان الاسم شعارا أكثر مما كان اسما لرابطة قوية بين مجددين تجمعهم اتجاهات فكرية متشابهة، ولكن إطلاق الاسم بحد ذاته كان دليلا على أن القضية قد حسمت، وعلى أنه كان هناك غير شكل من أشكال النقد الأدبي، وأن على الوضعيين في المستقبل أن يبرروا مناهجهم لا أن يفرضوها وحسب.

لم يعد بارت ذلك الكاتب المتصلب المتسيس الذي كانه عندما بدأ، ولكنه لا يزال كاتبا يلتزم بالمفارقة. فالمعتقد Doxa، حسبما يقول في رولان بارت بقلم رولان بارت «هو صوت الطبيعي»، وهو قد رفع صوته ضد صوت الطبيعي بمنتهي الغضب والبلاغة واعتراضه عليه ـ كما رأينا للتو ـ هو أنه صوت يجعل الناس يشعرون بالنفور بالمعنى الماركسي للكلمة، وكل ما يؤخذ على أنه طبيعي يؤخذ على أنه مفروض من قبل قوة غير القوة الإنسانية. والنفور النهائي يحدث عندما يُخدع سكان بلد من البلدان من قبل الطبقة الحاكمة ليسلموا بأن التراتيب الاجتماعية التي يعيشون بموجبها ليست نتاجا إنسانيا، بل من عمل الله أو الطبيعة. لقد سرقت منهم قوة التساؤل عن مؤسساتهم وقوة إعادة تشكيلها، وماهو متغير بطبيعته ثبت لمصلحة جماعة محددة عن طريق إلباسه لبوس الدائم بالضرورة. أي أن صوت الطبيعي صوت يحابي الوضع القائم.

لذا فإن فضح هذا الصوت قد يعتبر عملا ثوريا أو عملا تحريضيا على الأقل ضد شكل المجتمع القائم، لكن لا يمكن لأحد أن يقول بجدية إن بارت، ذلك الفضّاح demystiflier الذي لا يهاب، كان ثوريا في يوم من الأيام. هناك الكثير من الاحتقار الموجه للبورجوازية في كتاباته المبكرة، ولكنه لم يدع لقطع رؤوس البورجوازيين. فهو رجل سلام، وقد زاد تسامحه مع مر السنين إزاء المعتقدات الأخرى، وصار مستعدا ليجد أعمق متعه في تعايش الآراء المتناقضة وليس في قضاء أحدها على الآخر. وقد وجه بارت من جهده ضد الاستغلال الثقافي أكثر مما وجه ضد الاستغلال السياسي، وجذبته عملية فضح التعمية لذاتها بوصفها مصدرا من مصادر المتعة الفكرية أكثر من كونها دافعا للعمل السياسي العنيف.

والمجتمع مشهد يمكنه أن يساعد في تفسيره عن طريق كشف الآليات

التي يخفي بها صفة الاصطناع فيه. وقد انشغل بارت أثناء دراسته للأدب الكلاسيكي في السوربون في الثلاثينيات بإخراج المسرحيات اليونانية بشكل خاص، فلم تغب عن فطنته التقليدية الشديدة في ذلك الشكل الفني، وعندما أخذ يكتب فيما بعد تأثر بشكل ملحوظ بأعمال الكاتب المسرحي برتولت برخت الذي كان يأمل من دون شك بحدوث ثورة سياسية تتبع عملية الكشف الأولى عن خفايا المجتمع من قبل المثقفين اليساريين. وقد شارك بارت برخت الاعتقاد بوجود حاجة معاصرة لنوع من المسرح يفسر المجتمع للناس ولا يكتفي بتمثيل ذلك المجتمع. كما اعتقد مثل برخت بأن جعل رواد المسرح يفكرون أشد تأثيرا من جعلهم يشعرون. وأعجبته الطريقة التي كشف بها الكاتب الألماني بشكل لا هوادة فيه في مسرحياته الطبيعة التقليدية الحتمية في كل العروض المسرحية. وكان المقصود من ذلك تبديد الإيهام الرمانسي القديم، أو تلك الفكرة القائلة إن الفن الرفيع يُخفي الفن على أمل أن يؤخذ وكأنه الواقع المعاش.

ليس هناك ماهو أقرب إلى برخت من مقالة بارت الأولى في كتاب أساطير، وهو كتابه الرئيس المخصص للكشف عن الحجب الثقافية، والمقالة المذكورة ربما فاق الإعجاب بها كل مقالاته الأخرى، وهذا الكتاب يفوق كل كتبه الأخرى من حيث الألمعية والإيجاع: ومن يقرأه يفقد كل براءة قد يشعر بها نحو الأيديولوجية الموجودة ضمنا في أبسط مظاهر الثقافة التي يعيش فيها، ومنهة بارت هو أن يمسك بشيء يبدو أنه بريء أو محايد من الناحية الأيديولوجية مثل الكتب التي تستخدم أدلة، أو سباق الدراجات المسمى Tour de France، أو علم التنجيم، وأن يكشف عما فيها من أخلاقية دخلت فيها سرا، وهو يبدأ بتحليل لا يُنسى لرياضة المصارعة الحرة، وهي رياضة لا يغيب عن بالكم أن الطبقة العاملة مشغوفة بها، ولكنها رياضة تُنتقد باستمرار باسم فكرة يفترض أنها لا يجادل فيها أحد وهي فكرة «الرياضة»، بحجة أن المصارعة الحرة ليست رياضة على الإطلاق وإنما هي «مزيفة» لأن نتيجة كل مباراة متفق عليها مقدما. ويبرهن بارت على تحامل هذا الرأي «الجانستي»[*5] القاسي ويشبه المصارعة الحرة بالطقوس الكلاسيكية. إنها منظر مثير متطرف، بمعني أن الحركات والعداوات التي يقوم بها المصارعون واضحة تماما الوضوح، «وهذا ما هو إلا الصورة الشعبية

المتوارثة عن الأسلاف لقابلية ما هو واقعي لأن يُفهم فهما تاما» أن الرموز التي يقدمها لنا العالم في حياتنا اليومية غامضة تماما، ومعانيها كثيرة وغير مؤكدة، ولكن هذه الرموز، ضمن مدى ساعة أو ساعتين، وضمن حدود حلبة الصراع، لا غموض فيها على الإطلاق.

تحتل هذه المقالة مكانها المناسب على رأس مجموعة بارت المهمة لأنها تحلل مثالا من ذلك النوع من المشاهد التي سيقدمها لنا بارت نفسه: مشهد قابلية الفهم spectacle of intelligibility. فالكتاب (أساطير) يزيل ما في الحياة اليومية من غموض لساعة أو ساعتين. ويوضح لنا بارت، عدو المعتقد doxa، أساليب التعمية الخفية بحركاته التأكيدية هو. فالأسطورة عنده كلمة أخرى للمعتقد، ذلك الافتراض الشائع غير الممحص الذي يضرب جذوره، كما بوسع بارت أن يبين، في النظام السياسي السائد. والبورجوازية تمثل في أساطير ما يمثله الشرير في الروايات، وإذا ما حكم على غاستون دومنيتشي بالإعدام بوساطة المقصلة (وهو فلاح بروغنسالي أدين بتهمة قتل عائلة إنجليزية، لكن الجرم لم يكن مؤكدا، ولم يعدم فعلا) فالسبب هو أن المحاكم تعمل على أساس فهم بورجوازي للنفسية الإنسانية مستمد في أغلبه من الأدب الذي لا ينطبق على فلاح مثل دومنيتشي ولا يستطيع في واقع الحال فهمه. وإذا ما تصور الناس تلك المخلوقات السماوية التي تقود الصحون الطائرة على أنها تتصف بالعديد من صفات الطبقة الفرنسية الوسطى فسبب ذلك أن «أحد المميزات الثابتة لأساطير البورجوازية الصغيرة عجزها عن تصور الآخر» (وقد يود بعضنا أن يقول إن هذا العجز هو في صفات الذهن البشري بعامة، ولكن متعة قراءة أساطير أقوى بسبب ما في الكتاب من تحامل).

ينتهي الكتاب بمقالة نظرية طويلة عنوانها «الأسطورة اليوم» يصف فيها بارت طريقة «لقراءة» الأساطير التي تنتمي إلى النوع الذي كان يُعنى به في بقية الكتاب. والطريقة مستمدة من تجربته بوصفه عالم أساطير، لا العكس. وهي مستمدة أيضا من اللغويات، أو ـ على وجه الدقة ـ من علم السميوطيقا، وهو العلم الذي يدرس نظم الرموز والدلالة، والمقالة ليست شديدة التخصص في مصطلحاتها، ولا تشمل الكثير إضافة إلى ما يحتاج إليه دارس الأساطير من انتباه إلى الفرق بين دلالة الكلمة المعجمية denotation

وما قد يكون لها من ظلال المعاني، connotation، والدلالة المعجمية هي المعنى الحرفي، أما ظلال المعاني فهي المعاني الأسطورية: وقد نصف الظلال جدلا على أنها نظام من الرموز لأن الظلال معان إضافية تكون موجودة إلى جانب المعني الحرفي للرمز sign الذي هو موضع النظر.

ومن المفيد هنا ثانية أن نستخدم مثلا من أمثلة بارت نفسه، والرمز فيه هو صورة في مجلة: جندي زنجي ببزته العسكرية يحيي العلم الفرنسي. من الممكن طبعا أخذ هذه الصورة على عواهنها كما يقال: هذا ممكن، ولكنه مسلك يصل حد البلاهة: فالصورة باعتبارها مجموعة متشابكة من الأشكال والألوان التي مدلولها هو وصف الصورة، هي ما قلته أعلاه [جندي زنجي ببزته العسكرية يحيي العلم الفرنسي] والتعليق المطبوع تحت أمثال هذه الصورة يمكن اعتباره هو المعني الحرفي لها في كثير من الأحيان وإن لم يكن فيها كلها، وليس هناك أسطورة عند هذا الحد. لكن بارت ينتقل رأسا إلى ما وراء المعنى الحرفي ليسأل عن معنى الصورة بكاملها، تلك الصورة التي ظهرت في تلك المجلة وعن ذلك القول. إنها الصورة التي تحتل الصفحة الأولى من مجلة باري ماتش التي هي الآن الدال signifier وليس مكونات الصورة المختلفة التي كانت هي الدوال الأصلية. ما مدلول هذا الدال الجديد؟ الجواب هو، طبقا لما يقوله بارت، الهيمنة الفرنسية: هذا هو الاسم الذي يعطيه لما يرى أنه المعني الملابس للصورة.

غير أن هذا التفسير يحتاج إلى سياق تاريخي، فقد ظهرت الصورة في الوقت الذي كانت فيه مستعمرات الإمبراطورية الفرنسية تنهار، وبشكل خاص في الوقت الذي كان فيه انقسام عنيف في الرأي داخل فرنسا حول ما إذا كان يجب أن يعطي مستعمرة الجزائر استقلالها، والصورة تدعو صمتا إلى الاستعمار، والجندي الأسود يعامل وكأنه غدا جنديا أبيض لا يختلف ولاؤه للعلم ذي الألوات الثلاثة عن ولاء الثاني. إنه الحامل البريء لما يرى بارت أنه رسالة تثير الازدراء: «إن فرنسا إمبراطورية كبرى، وإن أبناءها كلهم، دون فارق من لون، يخدمون مخلصين تحت رايتها، وإنه ليس ثمة من جواب عن المنتقصين مما يدعى بالاستعمار أفضل من حماس هذا الزنجي ليخدم من يوصفون بأنهم ظالموه».

إنه مثال جيد: وقراءة بارت لهذه الصورة بالذات ليس فيها شيء من

شطحات الخيال، وتحاملها عرضي فقط، بمعنى أن المؤمن بالإمبريالية قد يجد ما يعجبه في الطريقة التي نقلت بها الرسالة بصمت. ومن الممكن أن يكره القارئ بعض «قراءات» بارت الثقافية في أساطير أو أن يختلف معها، ولكن لا يمكن الشك في أن ذلك النوع من الرمزية الذي يتناوله الكتاب شائع جدا، وأن وسائل الاتصال الجماهيرية - إن كان لنا أن نستشهد بأشد الأمثلة وضوحا - هي معين لا ينضب لمثل هذه الملابسات غير المصرح بها. ودارس الأسطورة هو الشخص الذي سيعلمنا كيف نكتشفها، وسيحل الثقافة «التفسيرية» محل الثقافة «الطبيعية». وهذا يعني أن بارت بوصفه دارس أسطورة يوسع المسؤوليات التقليدية التي يجب على المفكر في المجتمع الفرنسي أن يضطلع بها لتشمل أمورا مفيدة جدا وجديرة بالاهتمام، والملحق المنهجي الطويل الذي ينتهي به كتاب أساطير لا شك أنه ذو مغزى تعليمي قصد منه أن يجعلنا مواطنين أشد وعيا وأقل استعدادا للتسليم بظواهر الأمور. ذلك أن بارت يريد أن يحولنا من مستهلكين وادعين للأساطير إلى قراء شكاكين لها قادرين إن دعت الحاجة على إعادة صياغتها لأغراضنا نحن.

تتشكل الأسطورة، حسبما يكتب بارت في «الأسطورة اليوم»، «من فقدان الأشياء لصفتها التاريخية: ففيها تفقد الأشياء ذكرى اختلاقها Fabrication». وهذا الاهتمام بالاختلاق هو الذي يدمج بارت دارس الأساطير بالمفكر الأدبي فيه. فهو كغيره من أبناء جيله لن يدرس الأعمال الأدبية بمعزل عن نمط إنتاجها، وتدين المصطلحات هنا أيضا بالكثير للماركسية. فالأعمال الأدبية أعمال، ويمكن تشبيهها بما ينتجه أي مكان آخر يصنع شيئا (من المفارقات أن كلمة الأعمال في عالم الصناعة تدل على المكان الذي تعمل به الأشياء، لا على الأشياء المعمولة نفسها)[6*]. إنها الناتج النهائي، والطريقة التي يتألف بها العمل الأدبي - أي طريقة صنعه - هي في المحل الأول من الأهمية عند الناقد البنيوي. وإذا ما أغفلت فالنتيجة هي التعمية لأن العمل حينئذ يعامل معاملة الكل الطبيعي المكتمل، كأنه نتاج السحر والإلهام، لا نتاج الجهد الفكري.

وعندما تفشل مدرسة من المدارس النقدية في الأخذ في الحسبان أن الكتابة هي أيضا عمل، فإن اللوم يقع على الحلف غير المقدس بين الرومانسية

والواقعية. فالرومانسية تحب الاقتصاد في الجهد وأن تتناسى عناء التأليف، مدعية أن مبدعي الأدب أفراد أسمى يتصفون بالأصالة، ويجب ألا يخلط بينهم وبين الأنواع الأدنى من العمال. أما الواقعية فتفهم الكتابة على أنها تمثيل لشيء موجود قبل أن يبدأ الكاتب في الكتابة، وذلك الشيء هو إما الواقع بذاته أو هو الأفكار الخاصة بالواقع والمختزنة في ذهن الكاتب. لكن بارت لا يقبل أفكارا كهذه.

فهو يرى أن هذه الأفكار تشكل بمجموعها تشويها فجا لماهية الأدب - وتعجز على سبيل المثال - عن التمييز بين ماهو أدبي وما هو غير أدبي. ومسألة الفرق، الذي ظل إثباته واحدا من أهم طموحات المدرسة الشكلية في القرن العشرين، هي مسألة لغة، وهو فرق حاولت واقعية القرن التاسع عشر طمسه. والواقعية مدرسة يعاديها بارت مثلما عاداها غيره من أصحاب النظريات الحديثة - لأنها مناهضة للفن. فهي تجعل الأدب خادما للواقع لأنها تعتبر اللغة وسيلة، وتفترض أن اللغة شفافة، إن صح القول، وأننا نرى الحياة «من خلال» الكلمات. والواقعية تؤكد المدلولات على حساب الدوال، ومن تعاليمها، في الممارسة الفعلية للكتابة، أن المعاني تسبق الأصوات، والكلمات التي يستخدمها الكاتب تحددها مسبقا المعاني التي يرغب في توصيلها، والنتيجة - إن كان يتقن حرفته - هي أن لغته واضحة الدلالات والهدف.

ويعترف بارت بأن كثيرا من استخدامات اللغة هي من هذا النوع: يكون لدى الكاتب هدف يرتب كلماته للتوصل إليه، ويرغب في إخبار قرائه أو تعليمهم. لكن هذا الاستخدام لا يمكن أن يكون استخداما أدبيا بالذات للغة. فالأدب لا يخبر أو يعلم بهذه الطريقة العملية البائسة، بل هو يحرر اللغة من القيود التي تفرض عليها في الحياة اليومية دور الوسيلة الآلية. فاللغة الأدبية، بالمقارنة مع هذا الاستخدام، لا هدف لها، وعندما نقرأها فإنه لا يطلب إلينا أن نفعل شيئا نتيجة مباشرة لتلك القراءة.

وقد ميز بارت في مقالة له عنوانها Écrivains et écrivants ا نشرها عام 1960 (وأعيد طبعها في مقالات نقدية) بين هذه النوعين من الكتاب تمييزا نوعيا حاسما، والنوع الأول، وهو الأدنى، هو الكاتب écrivant، واللغة عنده وسيلة لغاية غير لغوية. إنه كاتب مُتَعَدٍّ يحتاج إلى مفعول مباشر. وهو

يقصد أن ينقل كل ما يكتبه معنى واحد فقط، وهو المعنى الذي يريد هو نفسه أن ينقله للقارىء. أما المؤلف، وهو écrivain، وهو الأعلى، فهو شخصية أكثر مهابة، كهنوتي priestly حيث آخر كتبي clerical(*7) وحسب، كما تقول إحدى نقائض بارت نفسه (وهذا البعث للفكرة القديمة القائلة إن الكاتب قريب من الكاهن يدل على رومانسية بارت الكامنة). والمؤلف يكتب بشكل لازم من حيث إنه يقف اهتمامه على الوسيلة ـ التي هي اللغة ـ بدلا من الغاية، أو المعنى. إنه مشغول بالكلمات لا بالعالم:

> المؤلف يقوم بوظيفة، بينما يقوم الكاتب بفعل: هذا ما يعلمنا إياه النحو الذي يعارض عن حق الاسم في حالة الأول بالفعل (المتعدي) في حالة الثاني. وليس ذلك لأن المؤلف جوهر صاف: فهو يفعل، ولكن فعله كامن في المفعول الذي يقع عليه الفعل، وهو فعل يمارس، بشكل يتصف بالمفارقة، على وسيلته: أي على اللغة.
>
> والمؤلف شخص يعمل على لغته (حتى ولو كان ملهما) ويستغرقه عمله وظيفيا، ونشاط المؤلف يتضمن نوعين من المعايير: معايير تتصل بالفن (بالتأليف والنوع الأدبي والكتابة) ومعايير تتصل بالفنان (بالعمل والصبر والتصحيح ومحاولة الوصول بالعمل إلى حد الكمال). والمفارقة هي أن الأدب، بعد أن أضحت مادته الخام هي غاية ذاتها على نحو من الأنحاء، هو نشاط من قبيل الحشو أساسا. فالمؤلف هو ذلك الذي يستوعب سببية العالم بحيث يحوله إلى كيف يكتب. والمعجزة، إن جاز لنا التعبير، هي أن هذا النشاط النرجسي لم يتوقف عبر العصور الأدبية كلها عن أن يشكل قضية أمام العالم...»

هذا التمييز بين المؤلف والكاتب تمييز ظل بارت يبني عليه، رغم أن المصطلحين اختفيا من كتاباته اللاحقة بسرعة. وهما، كغيرهما من أزواج المصطلحات المتقابلة التي دخلت كتاباته منذئذ، يجب أن يفهما على المستوى الافتراضي: فالكاتب الحقيقي، كما يعترف بارت، هو خليط من الـ écrivain والـ crivant، هو الكاهن أحيانا والكاتب Clerk أحيانا أخرى، ينقل معنى

معدا سلفا أحيانا ويلعب باللغة أحيانا أخرى ليرى ماذا ينتج.

والمؤلف هو الذي يثير الاهتمام لأنه، حسب تصور بارت النَّبَوي، مؤلّف المستقبل. وقد لا يكون العالم الأدبي مستعدا له بعد حتى في باريس الطليعية، ولكن وقته آت لا محالة ـ أو هذا ما يبدو أن بارت يعد به. وهو لا يمثل ارتدادا للرومانسية أو لذلك الصرح النقدي المنهار: البرج العاجي. إنه يعمل وحده ولكنه ليس من الحالمين، بل هو كادح لغوي تستمر عزلته طوال الوقت الذي يكتب فيه فقط، وما أبعده عن غسل يديه من العالم لأنه ضمير هذا العالم، فواجبه هو أن يسبر أعماق لغته إلى النهاية.

والمؤلف لا يبدأ من المعاني كما يفعل الكاتب، بل يسعى نحوها. فالمعنى ـ كما يحب بارت أن يقول ـ «مؤجل»، وهو هناك، كما يجب أن يكون، عندما نقرأ في نهاية المطاف ماكتب: «فالمؤلف يفهم الأدب على أنه غاية، ويعيده العالم له على أنه وسيلة». والعالم هو نحن، ونحن نقرأ الأدب كأنه وسيلة لغاية، كما لو أنه عمل أنتجه الكاتب. ونفترض أن عملية الدلالة قد سارت من المدلول إلى الدال: كان الكاتب يعرف ما يريد أن يقول ثم قرر كيف يجب أن يقوله بالضبط. ونحن ننزعج إذا طلب إلينا أن نصدق العكس: أن المؤلف قرر أولا كيف يقول ثم اكتشف بعد ذلك ماذا يقول، وهذا الانعكاس في عاداتنا يبدو أنه يحط من فكرة التأليف برمتها، ولكن بوسع بارت أن يقول إن وصفه للكيفية التي تتم بها عملية الدلالة كثيرا ما تؤيدها الوقائع(*8). ولهذه الكيفية مزية هائلة من حيث إنها لا تبدأ ـ كما تفعل الصيغة الأخرى ـ بافتراض مدلولات غير مادية توجد بشكل من الأشكال في ذهن الكاتب حتى قبل أن يجد لها الدوال.

يطيع المؤلف أمر مالارميه المتمرد: «اعط المبادرة للكلمات». وهو بطل البنيوية الذي تتصف بطولته بالمفارقة لأنه وليد النظام ـ نظام اللغة في هذه الحالة. ولم يعد المؤلف هو الذات المليئة بالمعاني المدركة التي لا تزال خاصة والتي ستستغل اللغة لعرض هذه المعاني على الملأ. هذا التصور لعملية التأليف هو عند بارت من مخلفات الماضي، ويعود إلى عهد علم النفس الذي يؤمن بالفلسفة الجوهرية. وكان يجب أن يختفي بعد ما اكتشفه هذا القرن بشأن الحدود المفروضة على استقلال الأنا. أما التصور الذي يود بارت أن يحله محل ذلك التصور فهو أقرب إلى روح العصر لأنه تصور

يرعاه كل من ماركس وفرويد بالقدر نفسه تقريبا، وهما المشكِّلان الأكبران للذهن الفرنسي المعاصر. والمؤلّف هو قبل كل شيء مادي الفلسفة، وهو ـ كما رأينا ـ عامل. إنه يعمل بمادية اللغة، بدوالها. والدوال والمدلولات في اللغة يجب أن تفهم على أنها البنية التحتية والبنية العلوية في تلك اللغة، على غرار التحليل الماركسي التقليدي للمجتمع. والتغيير يأتي من تحت، من التعامل بالدوال. (أما الكاتب، وهو الذي يعطي الأولوية للمدلولات، فهو بطبيعة الحال ذلك الشخص المخزي: المؤمن بالفلسفة المثالية). وهذا يفسر لنا جاذبية هذا النوع من القياس للمفكرين الفرنسيين اليساريين الذين يشعرون بالذنب تقليديا بشأن الهوة الاقتصادية والفكرية التي تفصل بينهم وبين الطبقة العاملة التي يدافعون عنها. ولكن عمال اللغة عمال بالمعنى الشرفي فقط ومؤهلاتهم للانضمام إلى أصحاب القضية المادية مؤهلات واهية. لكن ما قد نقرّ به لبارت هو أن المادي الفلسفي ـ وليس الماديون الفلسفيون كلهم ماركسيين ـ يجب أن يكتب من وجهة النظر المادية حتى يكون منطقيا: يجب أن يصبح écrivain[*9].

أما الأثر الفرويدي على تصور بارت للكاتب فلا يقل عن ذلك مادية ولكنه أقل من ناحية المجاز اللغوي. وقد تبدى ذلك الأثر منذ كتاب «الكتابة في درجة الصفر» حيث يعرف ما كان مستعدا في تلك الأيام لأن يدعوه بأسلوب الكاتب. فالأسلوب أمر يعجز عنه الأدب تقريبا:

> «الصور، التي هي نوع من الولادة أو المعجم الشخصي، تولد من جسم الكاتب ومن ماضيه وتصبح بالتدريج أفعال فنه اللا واعية. وهكذا تتشكل اللغة المستبدة تحت اسم الأسلوب وتغوص في أساطير الكاتب الشخصية السرية، في عصارة الغدة النخامية للكلمة (parole)، حيث يتشكل أول بيتين من الكلمات والأشياء، وحيث تأخذ الثيمات اللغوية العظيمة لوجوده شكلها النهائي».

لم يعد بارت إلى مناقشة الأسلوب بحد ذاته إلا نادرا منذ نشر ذلك الكتاب، ولكنه لم يتخل عن الرأي القائل إننا حين نكتب ، نكتب ما تمليه عليه أجسادنا إلى حد ما. وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنعجز عن الكتابة الحقيقية عجزا تاما:

«النمط الجامد هو الموضع في الخطاب حيث يكون الجسد غائبا، عندما يكون المرء واثقا من أنه غير موجود. غير أنه يحدث أحيانا من الناحية المقابلة أن النمط (the écrivance) ينزاح لتحل محله الكتابة (أصécriture) في هذا النص الذي أقرأه، وهو نص يفترض أنه نص جماعي، عند ذلك أتيقن من أن هذا القول الموجز أنتجه جسد ما».

(رولان بارت بقلم رولان بارت؛ التأكيد لبارت نفسه)

كما أن بارت يستثني في موضع آخر من الكتاب نفسه في معرض حديثه عن المعتقد doxa وعن التكرار بشكل عام. يستثني من اللوم ذلك التكرار «الذي يأتي من الجسد».

اختار بارت كلمة «الجسد» ليصف مصدر هذه المحددات الحيوية التي تميز لغة كاتب من الكتاب حيث قد يستعمل الآخرون كلمة «اللا وعي». فما يأتي من «الجسد» لا يأتي من الذهن: واستعارة بارت منطقية لافتة للنظر، وقد كانت نفس الكاتب قبل ظهور فرويد شيئا يمكن تصوره وكأنه لبٌّ لا تؤثر فيه الصدمات يقف فوق اللغة وخارجها؛ أما الآن فقد غدت هذه النفس لعبة في يد اللغة، فما أن يجلس الكاتب للكتابة حتى يفقد إحساسه بالمكان ويتحول بوساطة ما يدعوه بارت بـ «النبضات اللغوية». وهذه هي إما صوت «جسده» أو صوت حياته النفسية إن صح التعبير، أو صوت اللغة ذاتها - هي تلك الإيحاءات التي لم يسع إليها الكاتب في الدوال والتي نخضع لها جميعا. ويمضي بارت في حديث العاشق (1977) إلى أبعد من ذلك بكثير في فرودته الصريحة overt Freudinization لعمل الكاتب عن طريق تتبع أصل اللغة عند الطفل الرضيع إلى رغبة ذلك الطفل في «استغلال غياب» أمه. وهذا من شأنه أن يجعل نشاط المؤلّف بمنزلة تكرار لمشهد أصلي بالغ الإقلاق لأن الكاتب، خلافا للمتكلم، يكتب منعزلا، ويخاطب مخاطبين وهميين، غير حقيقيين أبدا.

يمكننا إذن أن نعد من بين أسلاف المؤلف السرياليين الذين دعوا هم أيضا أجسادهم للتحدث نيابة عنهم من خلال ممارستهم «للكتابة الأوتوماتيكية». غير أن علينا الآن أن نمضي من عملية الكتابة إلى ما تنتجه هذه العملية. ومثلما وجدنا أن أغراض المؤلف والكاتب وأنشطتهما تختلف،

كذلك تختلف البضاعة التي ينتجانها. فالمؤلف ينتج نصا بينما لا ينتج الكاتب إلا عملا. والنص هو الذي يستحق الاهتمام، كما في السابق، ولا يزال النص كما في السابق فرضا، إمكانا للمستقبل، وهو في الوقت نفسه معيار تقاس بموجبه أعمال الماضي والحاضر. والنص أشبه بالاحتفال اللغوي الذي تكون اللغة أثناءه في إجازة من أعبائها اليومية العادية. ويؤدي عمل الكاتب اللغوي إلى إنتاج مشهد لغوي، ويطلب من خلال اللغة. والنص يأتي في الواقع من مصاحبة الدوال ومن ترك المدلولات لتتدبر أمرها؛ إنه شعر النثر.

وأقرب شيء نملكه إلى النص الحقيقي رواية يقظة فنغن لجيمس جويس، وهو كتاب أدت تنظيرات بارت إلى تمتعه بقدر من الحظوة في فرنسا. وقد صنفنا هذا الكتاب بشكل عام على أنه إحدى شطحات أدبنا العالية لأن عاداتنا في القراءة تقوم على الأعمال وهذا النص أكثر مما نطيق. فسرعان ما نتعب منه أو نستنكره باعتباره خلوا من المعنى، ولكن ما أبعد صفة اللا معنى عن يقظة فنغن الذي هو أشد الكتب الإنجليزية احتفالا بالمعنى بشكل واع خلّاق؛ لكن ما يقلقنا هو خلوه من معنى واحد كلي. فهو كتاب يجب أن نستوعبه كلمة كلمة وجملة جملة، المعنى يتشعب فيه كلما مضينا في قراءته. إنه كتاب نصي، حسب تعبير بارت، ومحبوب تماما لكونه يشتت أذهاننا بدلا من تركيزها، وهو كتاب يفتقر إلى صفة الحسم، وكل ما يفتقر إلى هذه الصفة هو عند بارت جيد. هناك شيء من القسوة في انتظار نهاية كتاب نقرأه حتى نحصل على الرضا - وهو محق في ذلك. أما الرضا المستمر الذي يطلبه بارت من النص فيشهد على ميله المتأصل للتلذذ بوصفه قارئا للأدب أو ناقدا له.

من مزايا العاشق في حديث العاشق أنه هو أيضا «بعيد عن كل ما يتصف بالحسم». وهو يتحدث باسم منطق يختلف عن منطق العالم:

«أنا سعيد وتعيس معا وبشكل متناقض، و«النجاح» و«الفشل» لهما عندي معنيان عابران عارضان (لكن هذا لا يمنع رغباتي وأحزاني من أن تتصف بالعنف، وما يدفعني، سرا ودون هوادة، ليس تكتيكيا: فأنا أقبل وأؤكد بغض النظر عن الصحيح والفاسد، وعن النجاح والفشل. إنني بعيد عن كل ما يتصف بالحسم، أحيا حسب تقلبات المصادفات...)».

ويقاوم عاشق بارك كل اقتراح يتعاطف معه ويقصد منه مساعدته لإيجاد الحلول الممكنة لورطته لأن الأمل بحلها معناه التقليل من أثرها المباشر. إنه لا يريد لتلك الورطة أن يكون لها معنى محدد، وهنا يجب أن نذكر أن الكلمة الفرنسية sens تدل على «المعنى» و«الاتجاه» معا. وقراءة كتاب حديث العاشق أمر محزن لأن حالة العشق حالة مؤلمة كما يصورها بارت. لكن هذا الألم تقابله لذة العاشق الملتوية باكتشاف أنه وقع في وضع لا خلاص منه. والشكل الذي وضع بارت فيه الكتاب ينقض أي احتمال لوجود قوة لها غرض قد تكون هي الضوء الذي سيجده العاشق في نهاية نفقه المظلم. فترتيب محتوياته - أو ما يدعوه بارت «مجازات» حديث العاشق - ترتيب ألفبائي؛ وهو أشد التراتيب بعدا عن المشاعر الشخصية. وما تفاداه بارت بعناية هو أي إيحاء بوجود عنصر سردي في الكتاب، بوجود قصة حب histoire d'amour. وشكل الحديث هو على ماهو عليه «ليستعبد إغراء المعنى (sens)».

والحال مع النص كالحال مع علاقة الحب. كلاهما لا يؤدي إلى شيء، كلاهما مشحون بمعنى شديد الأثر لا ينقطع سيله. والعاشق يجد نفسه، بتعبير بليغ آخر من تعبيرات حديث العاشق، «في مجمرة المعنى» بسبب حاجته الجامحة لأن يفسر الرموز signs الغامضة التي يراها في سلوك المعشوق. أي أن العاشق قارئ هو الآخر، ولكنه قارئ من نوع خاص، من ذلك النوع الذي يستحقه النص عندما يكتبه مؤلف مخلص. فما يفعله هو أن يفهم ذلك النص من الداخل، أو أن يعيد إنتاجه لنفسه. فعاطفته، كعاطفة العاشق، أقوى من أن تقبل بشكل سلبي ذلك النص بوصفه مجرد تمثيل للمعشوق.

والنص الذي يغزله المعشوق يمكن أن يعد نصا يستكتب[*10] القارئ scriptible، لأن النص الـ scriptible هو ذلك النص الذي كتب بشكل يجعل قراءه منتجين بدلا من مستهلكين - يمكن عَدُّه كذلك إلا إذا كنت مخطئا (فبارت نفسه لا يربط بين النوعين). وهذه النصوص تستكتب أو هي «قابلة للكتابة» لأن القارئ يعيد كتابتها - إن جاز القول - أثناء قراءته لها، وذلك لأنه قبل إغراء محاكاة الطريقة التي كتب بها النص في المرة الأولى في ذهنه، والنصوص تستكب بطبيعتها، أما الأعمال، وهذه تضم كل الأدب

الذي خبرناه، فهي lisible أو «قابلة للقراءة». ونحن لا نعيد كتابة هذه الأعمال، بل نقرأها فقط، نقرأها من البداية إلى النهاية لأن الأعمال تهدف الوصول إلى غرض ما، وتمضي قدما نحو هدف محدد. ونحن نمضي أفقيا خلال العمل، ولكننا نمضي عموديا ـ إن أمكن ـ خلال النص ـ والنص النهائي في ظني كلمة مفردة لا تحد معانيها حدود يمكن أن نستعملها وكأنها إشارة البدء لعملنا اللغوي نحن.

إن مفهوم الاستكتاب مفهوم غير مألوف، ولكنه ليس بعيد المأخذ كما قد يظن للوهلة الأولى. فهناك تبرير جزئي له على الأقل في الاشتقاقات التي يروي بروست ـ مثلا ـ أنه اشتقها من عدد من أسماء العلم عن طريق تجزئتها إلى مقاطع والتفكير في الإيحاءات التي تستثيرها الأصوات الجديدة الخالية من المعنى في ذهنه. لا شك أن هذا أسلوب نصي جدا. وبارت يتحدث بالفعل في متعة النص (1973) عن النص باعتباره «تفكيكا للأسماء» undoing nomination. وما يقصده ليس هو بالضبط ما فعله بروست حيث فكك الاسم للامتناع عن لفظه. بل هو أقرب إلى فكرة مالارميه الذي يفضل إيحاءات الشيء على الشيء نفسه، وقد أشار بارت إلى هذه النقطة في الحادثة التالية:

> «(أ) يسر لي أنه لو اكتشف أن أمه ذات علاقات متعددة مع الرجال لما استطاع احتمال الأمر، ولكن الأمر محتمل لو أنه اكتشف أن أباه ذو علاقات متعددة مع النساء. ويضيف وغريب، أليس كذلك؟ هناك اسم واحد يكفي لوضع حد لاستغرابه: أوديب! لكن يبدو لي أن (أ) قريب من النص لأن النص لا يذكر الأسماء... (التأكيد من صنع بارت).

كلمة «أوديب» هنا هي النمط غير المجسد، هي المعتقد doxa، ولو لفظت لكان أثرها أن نص (أ) سيحجب. وهذا معناه ـ إن قبلنا بأطروحات لذة النص المدهشة ـ حجب السعادة عنه أيضا. فما يبدو أن بارت يزعمه هو أن العلاقة بين الكاتب والنص والقارئ هي علاقة إيروسية erotic: جسد يتكلم إلى جسد، «جسد» الكاتب، وهو أشد ما فيه واقعية وحميمية، يقدم إلى «جسد» القارئ ، الذي يستجيب هو الآخر استجابة حميمة.

ولكن هناك، كما هي الحال دائما عند بارت، نوعان مختلفان اختلافا

نوعيا من الاستجابة للنص. هناك الـ plaisir أو المتعة، وهناك الـ joussance أو اللذة. وملابسات كلمة jouissance بالفرنسية جنسية، وهذه الملابسات أساسية في الفرق الذي يقيمه بارت. فالمتعة شعور عادي تماما، لا بل قد نقول إنه شعور بورجوازي يناسب الجلوس بجانب المدفأة والكتابة القابلة للقراءة lisible؛ أما اللذة فمتطرفة تثير القلق وتناسب الكتابة التي تستك. وهي تجربة لا توصف؛ والمتعة يمكن التحدث عنها، أما اللذة فلا»، كما يؤكد بارت مستخدما مصطلحين متقابلين مستعارين من التحليل النفسي، ثم إن اللذة «تضعنا في وضع الخسران، ولا تريحنا (لا بل قد تؤدي إلى إشعارنا بقدر من الضجر). وتهز أسس القارىء التاريخية والثقافية والنفسية مثلما تهز أنساق أذواقه وقيمه وذكرياته؛ إنها تثير أزمة في علاقاته مع اللغة».

لن يتعرف الكثير من القراء هذه التجربة باعتبارها تجربة مروا بها فعلا أو يمكن أن يمروا بها من خلال قراءاتهم. إنها تجربة تستثيرها الفوضى الدلالية التي لا تنفصل عن النص الأصيل مثلما يستثيرها الكشف عن أنواع العصاب التي يعاني منها المؤلف (أو جسده) ـ هذا إذا صحت قراءتنا لكتاب متعة النص، الذي غالبا ما تفلت معانيه من قبضة القارىء . وبارت يتطلع إلى كتابة تؤكد فوق كل شيء الصراع بين نزعة الموافقة الثقافية والميل الباذخ إلى التحطيم: تحطيم الأشكال اللغوية السائدة، وهو يدعو بما يقرب من التصوف إلى إيجاد «حالة فلسفية جديدة من المادة اللغوية» ـ مما قد يصلح شعارا، ولكنه شعار لا يكاد يدل على شيء مما في ذهنه.

على أن بارت متنبىء مخيب للآمال، لكنه لا يتنبأ إلا إذا حرص بوجه خاص على نسف بعض المبادىء كلها. والمستقبل الذي يتنبأ به ـ وفيه يشتغل المؤلفون على اللغة ويستثيرون اللذة بنصوصهم التي تستكب القراء ـ لا يفهم إلا إلا باعتباره عصا يضرب بها الحاضر. وما يبدو أن بارت يجده مؤذيا جدا في هذا الحاضر هو اعتقاد هذا الحاضر الدائم باتساق الأشخاص والأعمال الأدبية (وهنا يجب أن يفهم الاتساق بالمعنى الفلسفي: أي أنه يدل على الوحدة one-ness). وإذ يعامل العمل الأدبي والمؤلف باعتبارهما كيانين أو كلن كاملين؛ لكن هذين المفهومين يتضمنان مفهوم الجوهرية. وقد بدأ بارت ـ كما رأينا ـ عدوا للجوهرية، وظل كذلك. وأصبحت

حجبه ضدها في كتاباته المتأخرة أكثر رهافة واكتمالا.

أما فيما يتعلق بالأعمال الأدبية الحقيقة فإن كتاب S/Z يستخدم هذه الأفكار بكل ما لها من أبعاد. وقد نشر بارت هذه الدراسة سنة 1970 وتناول فيها رواية قصيرة غير مشهورة ولكنها شائقة لبلزاك، وكان هذا الكتاب هو الكتاب الذي اشتهر به بارت أول ما اشتهر خارج فرنسا خارج نطاق المتخصصين بالأدب الفرنسي، ولا شك أن السبب هو أن الكتاب يطمئن القراء بأن هذا الحكيم الملهم قادر أيضا على أن يكون صاحب صنعة ينزل من عليائه ليكتب شيئا في النقد الأدبي التجريبي. لست أقصد أن S/Z كتاب تجريبي بالمعنى الضيق، فهو نظري أيضا، ويشكل دراسة قيمة جدا للطرق التقليدية الرئيسية في كتابة القصص بشكل عام.

وقد اتخذ بارت من بلزاك موضوعا له لسبب معين، وهو أن بلزاك فسر تقليديا على أنه مثال الكاتب الواقعي، ذلك الكاتب الذي كان همه أن يصور فرنسا في أوائل القرن التاسع عشر حسب حقيقتها التاريخية. واستهدف بارت أن يبين عن طريق الدراسة المتأنية المستقصية للنص كيف كانت طريقة بلزاك تقليدية تماما وكيف أن الواقعي لم يستلهم الحياة بل استلهم الفن. لكن كتاب S/Z كتاب غير منصف - فالقصية التي اختارها بارت، وهي ساراسين، قصة لا تمثل بلزاك تمام التمثيل، ولا هي بالقصة المركزية في «الكوميديا الإنسانية» - ولكنه قصة ذات دلالة.

تفوق كلمات بارت في S/Z كلمات بلزاك من حيث العدد بنسبة ستة أو سبعة إلى واحد. وهذا القدر من التفاوت بين النص والشرح أمر مألوف في دراسة الشعر، نادرا جدا في دراسة النثر، والسبب ليس لأن الشعر يعتبر أكثف من النثر في لغته فقط بل لأن الشعر يمكن تفتيته للدراسة دون التأخير على استمراريته لابتعاده عن أسلوب بسط الأفكار على طريقة النثر عادة. ونحن نعلم أن الرغبة في التفتيت عند بارت لا تنام، ولذا فإن ما بدأ بفعله مع قصة ساراسين هو أنه قسمها إلى 561 «وحدة قراءة» lexies. ولا يزيد طول بعض هذه الوحدات على كلمات قليلة بينما يبلغ طول بعضها الآخر عدة جمل. وتخضع كل وحدة من هذه الوحدات للتحليل، وبعض هذه التحليلات قصير وبعضها الآخر مستفيض، ولا يعود بارت إلى ربط أوصال القصة وطبعها بشيء من الاستعلاء بصفة ملحق في خاتمة الكتاب إلا بعد

أن يكون قد انتهى من تناول القصة كلها بهذه الطريقة.

لكن هذا التفتيت الذي لا يرحم للقصة ما هو إلا البداية. فالتصنيفات التي يلجأ إليها بارت للقيام بتحليل القصة أكثر تحطيما لما يفترض فيها من وحدة. وهذه التصنيفات هي نظم الرموز الخمسة التي غدت أشهر مبتكراته. ولكل من هذه التصنيفات مسؤوليتها الخاصة بها: فالنظامان التأويلي Hermaneutic والفعلى Actional ينظمان تسلسل الأحداث في القصة، والأول منهما يهتم «بالألغاز» أو المعضلات السردية التي تثيرها القصة ثم تحلها، والثاني يهتم بشكل لا التواء فيه بالمراحل المتتالية التي ينقسم لها فعل مستقل، ويستعمل بارت النظامين الدلالي semic والرمزي symbolic ليدرج فيهما معاني الأشخاص والمواقف والأحداث في القصة، مخصصا النظام الرمزي للتعارضات المختلفة التي تقوم عليها بنية السرد؛ ويرى بارت ـ أخيرا ـ أن نظام الإشارة Referential يضم كل الإشارات التي تشير بها القصة إلى واقع يقع خارج النص.

والنظام الأخير خلافي لأن ما يميز الواقعية هو ما في نصوصها من إشارات إلى واقع تاريخي أو واقع يقع خارج النص. لكن بارت يذكر نظام الإشارة في آخر القائمة عامدا وبقصد الإثارة، ويطلب من هذا النظام أن يعالج إشارات القصة الكثيرة للأخلاق وعلم النفس والتاريخ والفن. وقد يظن المرء أن هذه الإشارات هي إشارات بلزاك: هي تلك المواضع في القصة حيث يدخل أفكاره وميوله، وحيث يقيم قصته بثبات على أرضية الواقع في عصره. ولكن هذا يخالف الحقيقة في نظر بارت الذي يلذ له أن يثبت كيف أن هذا الواقعي المثالي يشير باستمرار لا إلى الحياة بل إلى الأفكار المتداولة في عصره، إلى المعتقدات doxa. أي يتبين أن «الواقعي» هو «ماجرت كتابته فعلا». وكل أصالة كان يمكن أن تزعم لبلزاك تختفي أمام سلطة نظام الإشارة ذاك. فبلزاك لا يبتكر بل يقتبس، بل إن بارت اتهمه في أحد المواضع «بتقيؤ الأنماط الجامدة»، وهي جريمة لا تغتفر عند بارت. وهو يبين أيضا ـ وبشكل أشد ضررا على بلزاك ـ أن الوصف الكلامي للناس والأمكنة، وهو الوصف الذي يعتبر قمة الواقعية وشيئا يتميز به بلزاك عن سواه، يبين بارت أنه مستمد ليس من أساليب الكتابة بل من أساليب التصوير:

«وهكذا يتبين أن الوصف معناه هو أن يشكل المؤلف الواقعي إطارا فارغا يأخذه دائما معه (وهو أهم من مِنّصَب التصوير) أمام مجموعة من الأشياء المنفصلة أو المتصلة التي لم يكن بالإمكان للكلمات أن تحصل عليها لولا هذه العملية الجنونية.. وهذا يعني أن الواقعة لا تنقل الواقع بل تنقل نسخا (مرسومة) عن الواقع: أي أن ذلك الواقع المشهور يُدفع بعيدا إلى الخلف، أو يؤجل، أو لا يدرك إلا من خلال الغثاء التصويري الذي لطخ به قبل أن يخضع للكلمة: أي أن الواقعية تقول: صغ نظاما فوق نظام».

هذا الكلام جدالي ولماح في آن معا: نظرة ثاقبة تتصف بالدقة والتعقيد في تقليدية الوصف النثري المزدوجة، ولكنه لا يثبت في نهاية المطاف أن الواقعية كما فهمت تقليديا أمر مستحيل. فالكاتب الوصفي لا يرسم، بل يكتب تصويريا، هناك تماثل بين ما يصنع وما يصنعه المصور، ولكن هذا كل ما هنالك.

غير أن أهم ما ارتكبه بارت من ظلم في S/Z هو ذلاقة اللسان التي يستشهد فيها بالحكمة السائدة في عصر بلزاك كلما تعلق الأمر بنظام الإشارة. ونحن نعترف بأن بلزاك لم يشتهر بفطنته الأخلاقية أو النفسية، ولكن ذلك لا يعني أنه لم تكن له نظراته الشخصية الثاقبة في السلوك الإنساني المعاصر له في فرنسا. والواقع أن بارت يحيل أحكام بلزاك المختلفة في ساراسين إلى كيان من «الأفكار الجامدة» لا وجود له. فبارت لا يعلم لأنه لا يمكن لأحد أن يعلم أين يشير بلزاك إلى الأفكار الشائعة عن النفس الإنسانية مثلا وأين يأمل أن يصلح تلك الأفكار ليقربها مما يرى هو أنها الحقائق. فعندما يتحدث بلزاك عن ذلك النوع من الهياة الجنوني الذي لا يعصف بنا إلا في تلك السن التي تتصف الرغبات فيها بشيء مرعب جهنمي» يعزو بارت ذلك بشيء من الاحتقار إلى «نفسية الشيخوخة»، كما لو أن من المستحيل أن تكون هذه النظرة ثمرة للملاحظة أو التجربة. ولو آمنا بما يقوله بارت لما عرفنا كيف يمكن أن يعدل موروثنا المشترك من المعرفة أو المعتقدات.

إن رواية ساراسين عمل وليست نصا: أي أنها قابلة للقراءة ولا تستكتب.

ومع ذلك فإن بارت تمكن في S/Z من غمرها بطوفان من المعاني. إن فيها ما يدعوه بـ «التعددية المحدودة»، وهي ليست، بعد فراغه من تحليلها وتوزيع عناصرها المختلفة على نظمه الخمسة، بالوحدة التي كانت عليها في البداية. فقد فَتَّت استمراريتها بتجزئتها إلى «وحدات قراءة» lexies: أو قل إن تقطعها قد انكشف لأن استمرارية نص من النصوص وهم من الأوهام. وكان من أهم أهداف بارت في هذا المجال تبديد هذا الوهم لأن الاستمرارية تنتمي للطبيعة وليس للفن. فمن أشد انتقاداته لميشيليه جدة أن ميشيليه فضل المستمر على المتقطع، أي أنه فضل العضوي على التحليلي. والطبيعة عند ميشيليه، حسب شكوى بارت، «لم تعد سجلا، بل هي امتداد فضاء ناعم (ene nappe)». وقد عاد بارت عدة مرات في كتبه إلى فكرة الـ nappe هذه بوصفها القناع الذي يرتديه المصطنع عندما يرغب في الظهور بمظهر الطبيعي. ومن الواجب في نظر بارت ألا يحتمل الناس الـ nappe وخاصة الـ nappé، أي كل ما جعل كالـ nappe (المصطلح مستمد من فن الطبخ ويصف وجبة صب فوقها حساء ناعم). وهكذا نجد بارت يكتب في S/Z باحتقار كيف تصبح «الحياة» في نص كلاسيكي مثل ساراسين «خليطا مقرفا من الآراء السائدة، ووجبة خانقة من الأفكار الشائعة».

ومثلما فَتَّتَ بارت قصة ساراسين تفتيتا لا تأتلف بعده، كذلك صنع مع المؤلف. فالهدف الأكبر لكتاب S/Z هو أن ينزع من النص صفة الأصالة، أن يبين كيف أنه غزل لعدد من الأصوات وليس صوت شخص واحد هو بلزاك. فكل النصوص، حتى تلك التي لا تقل عن قصة ساراسين من حيث قابليتها للقراءة، تسمح لجوقة من الأصوات للحديث (وإن أخلصنا لأفكار بارت قلنا إن هذه الجوقة تكون أفضل كلما تنافرت أصواتها).

وكتاب S/Z يثبت بشكل مدهش المقولة البنيوية التي تقول: «إن القاعدة [العامة] تحل محل [النظرة] الذاتية والتكنيك محل التعبير [عن الدخيلة]، بشكل مكشوف» (حول راسين). فليس هناك من يمكنه أن يقول إن بلزاك «يعبر عن نفسه» في ساراسين لأن ذلك يعيدنا إلى المثالية التي تؤمن بأن للكاتب ذاتا مستقلة عما يكتب ويسبق وجودها وجود ما يكتب وأنه يهدف إلى تمثل تلك الذات في اللغة. وهذا ما لا يقبله بارت. فذات الكاتب عنده تقليد من تقاليد النص الذي يؤلفه؛ إنه «مخلوق من ورق» أو «أثر من آثار

اللغة» (رولان بارت بقلم رولان بارت).

وهذا معناه أن الكاتب ليس أكثر من المسند إليه النحوي في القطعة المكتوبة، سواء أكان حقيقيا أو مفهوما ضمنيا: إنه ضمير «الأنا» تصريحا أو تلميحا. وهو ليس حضورا مجسدا نضعه، كما كنا نفعل في الماضي، «خلف» النص. فقد تخلل وأخذ يتخلل كل ما يكتب. يأتي المسند إليه في النص وقد حل، كما لو أن عنكبوتا قد حل نفسه في نسيج بيته» (متعة النص). ولذا فإن الكاتب يسكن نصه كأنه شكل، وهو من الناحية المادية ضمير شخص (نحوي). وكان لابد من التضحية بقدر كبير من واقعيته لأن اللغة نظام موضوعي جماعي يمكننا أن نستخدمه ولا يمكننا أن ننزع ملكيته: «إنني لا أستطيع أن أكتب نفسي. ما هذه النفس التي قد تكتب نفسها؟ ما أن تدخل الكتابة (l'éariture) حتى تفرغها الكتابة من محتواها. تجعلها عديمة الجدوى...»». (حديث العاشق). وعندما ينتقل بارت للكتابة عن نفسه كما في كتاب رولان بارت بقلم رولان بارت فإنه يلتزم بالقواعد التي وضعها ويتحدث بضمير الغائب (هو) أو باعتباره RB. أما في حديث العاشق الذي تلاه، وهو كتاب لم ينشره على أنه سيرة ذاتية رغم أن فيه لقطات واضحة من هذه السيرة فقد اختار أن يتحدث باستخدام ضمير المتكلم. ولكن هذا المتكلم هو المتكلم الذي يمثل طبقة معينة من الناس، كذلك الذي يحب الفلاسفة أن يستخدموه عندما يتوقفون للتمثيل على فكرة مجردة يعرضونها («أجل في مكتبي وأرى كرسيا. ما الذي تتضمنه رؤيتي للكرسي؟» ـ وما إلى ذلك) هذه «الأنا» بنيوية غير شخصية، شكل فارغ يمكن لكل منا أن يحل فيه.

لكن فكرة النص بلا مؤلف فكرة يصعب على معظمنا قبولها، إذ إن مثاليتنا الأساسية التي لا نعترف بها في كثير من الأحيان تصر ـ فيما قد يقوله بارت ـ على وجود روح خفية في الآلة النصية، على حضور لا مادي يكون النص علامته الخارجية. كذلك قد يقول بارت إن هذا الرأي غربي بشكل خاص، وأن هناك آراء أخرى ممكنة. فقد وجد في اليابان عندما سافر إليها أدلة اعتقد أنها تدل على وجود ميتافيزيقا مناقضة لهذه النظرة الغربية، ميتافيزيقا تقوم على الفراغ. فالثقافة اليابانية ـ أو قل الصيغة التي وصفها بارت ـ ترى أن خارج الشيء هو الشيء نفسه، وأنه ليس ثمة

من قوة خفية تتخلله. واليابان بلد مليء بالدوال الغنية المحيرة، ولكن سحرها يكمن في أنها ليست لها مدلولات.

وقد نشر بارت كتابا عن اليابان عنوانه إمبراطورية الرموز L'Empire des signes (1970) يشكل جزءا لا يتجزأ من أعماله. وفيه يتناول عددا من الممارسات اليابانية: في الطبخ، ومسارح الدمى الـ bunr aku، وفن تنظيم الحدائق، في (شعر) الهايكو، وفن لفّ الهدايا، وما إلى ذلك. وقد وجد أن هذه الأمور كلها تعرض «الاستغناء عن المعنى» نفسه. كلها أمور سطحية لا تخفي أعماقا خفية؛ ليس لها مركز أو «روح». خذ البقج على سبيل المثال: نحن المثاليين الذي لا صلاح لنا في الغرب نحب أن نزيل الغلاف بأسرع ما يمكن حتى نصل إلى المحتويات، أما في اليابان فيبدو أن الغلاف هو المهم وهو ما يستحسنونه بينما قد تكون المحتويات تافهة أو غير موجودة. خذ حتى الوجه الياباني: عيوننا في الغرب عميقة المحاجر وينظر إليها على أنها تدل على الروح في الداخل، أما العين الشرقية فأقرب إلى سطح الوجه ولا تدعو إلى مثل هذا الاستبطان. (هنا يتردد المرء في دعوة هذه المداخلة نظرة ثاقبة في الذهن الياباني، ولكنها مثال مغر على اتساق بارت مع نفسه في تفسيراته في كتاب إمبراطورية الرموز. هناك من دون شك خلل في الحجة: فالمقابلة ما بين العمق والاتسواء على السطح مقابلة غربية وليست يابانية، وقد يلجأ اليابانيون إلى نظام مختلف من أجل تحديد مكان الروح الشرقية).

قد تشبه اليابان التي يحللها كتاب إمبراطورية الرموز اليابان الحقيقية وقد لا تشبهها، ولكن لا شك في أن ثقافتها تقدم ملجأ يرحب بلاجىء مثل بارت يهرب من المثالية البورجوازية الخانقة التي ظ يمقتها طوال حياته. ومن حق بارت أن يحصل على يابانه التي تشبه ذراع القوة الأخميدية ليحاول بها أن يزحزح الغرب من مكانه، أو ليستخدمها وسيلة طوباوية لتفتيتنا. ذلك أن هناك الكثير مما يطبع بارت بطابع الغرباء، ذلك الشخص الذي يُقصي نفسه طائعا من الثقافة التي يعيش فيها من أجل أن يفسرها ويقوّمها في الوقت نفسه. وقد اتخذ بارت مرة أو مرتين في حياته صفة «العالم»، مستعينا بقواه التحليلية الفائقة ليدرس طرق الدلالة دون إظهار أية اتجاهات أخلاقية أو سياسية تجاهها. وكانت هذه هي اللحظات الوحيدة

التي خلت من الإثارة أو من استثارة الرضا في حياته الأ دبية (أفكر بشكل خاص بالأجزاء التكنيكية من كتاب نظام الأزياء Systéme de la Mode (1967)، وهي الدراسة السيميوطيقية الطويلة للكتابات الخاصة بالأزياء). فليس بارت عالما بل هو أخلاقي - وكل من قرأ حديث العاشق لابد من أن يدرك ذلك.

لا أقصد بذلك أن بارت يريد أن يفرض شكلا معينا من الأخلاق على غيره من الناس، فما أبعده هذا عن الحقيقة. فهو صاحب الامتياز الخاص بذلك التصور للكتابة الذي يعتبرها في أحسن صورها نشاطا يتجاوز الخير والشر. إنما هو أخلاقي بمعنى أن المشاعر الأخلاقية الجياشة والفروق الأخلاقية تستثير حماسه، ويود أن يحاول - على غرار ما فعله الأخلاقيون الفرنسيون في القرن السابع عشر - أن يضع معالمها على الورق. وكتاباته متنوعة، ولكن يكمن تحتها كلها اتساق فلسفي لا ينكر. وبارت مادي في الفلسفة ومن المؤمنين بمبدأ اللذة، يحكم على التجارب الفكرية، كما يحكم على التجارب بوجه عام، بمعيار المتعة التي تأتي بها.

وأحد الدروس التي علمنا إياها هو أن حقنا في دعوة لغتنا حق ضعيف لأن اللغة نظام لابد من أن نسلم له جانبا كبيرا من فرديتنا كلما دخلناه. وكل من يتكلم أو يكتب هو، حسب وصفه، ليس أكثر من «ظرف رسالة كبير فارغ» يضم الكلمات. وقد لا يكون بارت المؤلف إلا اسما على ظرف، ولكن لم يستخدم أحدا اللغة الفرنسية في السنوات الأخيرة استخداما أغنى وأذكى وأشد أصالة منه.

الحواشي

(*١) يعترض بارت على الموازين (جمع ميزان: وهو علامة لأحد الأبراج) لأنها هي الأخرى تعمل على تجميد الذهن. والذهنية البورجوازية في رأي بارت ماهرة في إيجاد الأوزان التي تزن بها الأفكار والظواهر التي يمكن أن تخل باتزان الميزان بحيث تلغي أثرها. وهو يكره الاتزان الذهني من هذا النوع.

(*3) كل الترجمات (إلى الإنجليزية) من أعمال بارت هي من صنع كاتب المقال.

(*4) كان هذا ديرا قرب فرساي ينسب إليه اسم جماعة من المناطقة والتربويين الفرنسيين في القرن السابع عشر (المترجم).

(*5) الجانسنية طائفة ازدهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا خاصة واتصفت بالتشدد في بعض الأمور الأخلاقية والأفكار اللاهوتية (المترجم).

(*6) هذا الكلام لا يصح على اللغة العربية طبعا (المترجم).

(*7) من الواضح أن الكاتب يلعب على الكلمات. فكلمة clerical تدل على مهنة الكتابة التي يضطلع بها الكتاب في دوائر الدولة مثلا، وعلى المهمة التي يتولاها رجال الإكليروس في الكنائس (clerk=clergyman) واختياري لكلمة «كتبي» قصد منه المحافظة على الصلة بالكتب والتقليل من شأن الكاتب في مقابل المؤلف. ومن المعروف أن الكتبي في تراثنا القديم كان بائعاً للكتب، ونساخا لها، وربما وضع بعضها (المترجم).

(*8) قارن المفارقة القديمة: «كيف أعرف ماذا أعني قبل أن أري ماذا أقول».

(*9) تعتبر الواقعية الاشتراكية. وهي التي تحبذها الماركسية الرسمية نمطا مثاليا جدا من الكتابة، حسب المفاهيم البارتية لأنها تستعمل اللغة بوصفها وسيلة فقط.

(*١٠) استخدم هذه الصيغة لمقاربة المعنى المقصود كما يوضحه الشرح (المترجم).

ببليوغرافيا

ولد رولان بارت في شربور سنة 1915، ونشأ في بايون وباريس. نال شهادة في الدراسات الكلاسيكية من جامعة السوربون سنة 1939، وبعد الحرب العالمية مباشرة درّس في جامعتي بوخارست والإسكندرية. ودرّس منذ عام 1960 في الكلية العملية للدراسات العليا في باريس. وفي سنة 1976 أصبح أستاذاً في علم السيميولوجيا الأدبية في كوليج دي فرانس.

BOOKS

Le Degre Zero de l'ecriture (Paris, 1953); English translation, Writing Degree Zero (London, 1967; New York, 1977)

Michelet par lui-meme (Paris, 1954)

Mythologies (Paris, 1957); The English translation, Mythologies (London, 1972), includes only a selection of the essays in the original.

Sur Racine (Paris, 1963); English translation, On Racine (New York; 1964)

Essais critiques (Paris, 1964); English translation, Critical Essays (Evanston, Ill., 1972)

Elements de semiologie (Paris, 1965); English translation, Elements of Semiology (London, 1967; New York, 1977)

Critique et verite (Paris, 1966)

Systeme de la mode (Paris, 1967)

S/Z (Paris, 1970); English translation, S/Z (New York, 1974; London 1975)

L'Empire des signes (Geneva, 1970)

Sade, Fourier, Loyola (Paris, 1971); English translation, Sade, Fourier, Loyola (New York, 1976; London, 1977)

Nouveaux essais critiques, included with reprint of Degre zero de lecriture (Paris, 1972)

Le Plaisir du texte (Paris, 1973); English translation, The Pleasure of the Text (New York, 1975; London, 1976)

Roland Barthes par Roland Barthes (Paris, 1975); English translation, Roland Barthes by Roland Barthes (London and New York, 1977)

Fragments d'un discour amoureux (Paris, 1977); English translation, A Lover's Discourse: Fragments (New York, 1978; London, 1979)

Leçon (Paris, 1978)

Sollers Ecrivain (Paris, 1979)

A selection of Barthe's many uncollected essays has been published in English translation as Image-Music-Text, ed. S. Heath (London, 1977; New York, 1978).

3 ميشيل فوكو

بقلم هيدن وايت

من الصعوبة بمكان أن نوفي أعمال ميشيل فوكو، وهي الأعمال التي جرت العادة على تسميتها بالأعمال البنيوية رغم إنكار فوكو لهذه التسمية باستمرار، حقها في بحث قصير، وليس ذلك لأن أعماله كثيرة جدا فقط بل لأن فكره يأتينا مسربلا ببلاغة يبدو أنها قصد منها إفشال أي تلخيص، أو إعادة صياغة، أو اقتباس قصير لأغراض التوضيح، أو ترجمة للمصطلحات النقدية التقليدية.

تعكس خصوصية بلاغة فوكو في جانب منها تمرد جيله العام ضد وضوح clarté تراثهم لديكارتي. لكن الطبيعة الشائكة لأسلوب فوكو لها دوافع أيديولوجية أيضا. فجمله لا تنتهي، وجمله الاعتراضية، وتكراراته، وما ينحته من كلمات، ومفارقاته، وجمعه للمختلفات، ومناوبته بين المقاطع التحليلية وتلك التي تتخللها الروح الغنائية، ومزجه للمصطلحات العلمية والأسطورية ـ كل هذه الأمور يبدو أنها قصد منها حجب خطابه عن أي تناول نقدي يقوم على مبادىء أيديولوجية تختلف عن مبادئه.

لكن من الصعب تحديد موقف فوكو

الأيديولوجي نفسه. فهو إن كان يكره الليبرالية بسبب ميلها إلى المواربة وإلى خدمة الوضع الاجتماعي القائم فهو يحتقر اعتماد الفلسفة المحافظة على التراث. ومع أنه كثيرا ما يساند الراديكاليين الماركسيين حول قضايا معينة، إلا أنه لا يشاطرهم ثقتهم بالعلم. وهو يصم اليسار الفوضوي بالصبيانية بسبب ما يعقده من آمال على المستقبل، وبالسذاجة بسبب إيمانه بطبيعة إنسانية طيبة. وموقفه الفلسفي قريب من عدمية نيتشة، وحديثه يبدأ حيث ينتهي حديث نيتشة في Ecce Homo هذا هو الرجل: من إدراك «جنون» كل «الحكمة» و«حمق» كل «المعرفة». وليس عند فوكو مانجده عنده نيتشة من تفاؤل. فإدراكه للطبيعة الزائلة لكل المعرفة إدراك يبلغ من صفاته إنه يثير القشعريرة، لكنه يستنتج ما يستنتجه من هذا الإدراك بشكل يخلو من صرامة نيتشة التي لا تريم.

وما ذلك إلا لأن خطاب فوكو بلا مركز. فكله سطح ـ وقد أريد له ذلك ـ ففوكو يرفض ـ باتساق يفوق ما نجده عند نيتشة ـ كل دافع للبحث عن أصل أو موضوع متعال يمكنه أن يمنح «معنى» خاصا للحياة البشرية. وحديث فوكو سطحي بشكل متعمد. وهذا يتفق مع الهدف الأكبر لمفكر يريد أن يزيل الفرق بين السطوح والأعماق، وأن يبين أن هذا الفرق كلما نشأ دل على أثر القوة المنظمة، وأن هذا الفرق نفسه هو أقوى الأسلحة التي تملكها تلك القوة لإخفاء عملياتها.

وتكون العمليات المتعددة للقوة من وجهة نظر فوكو على أوضحها وعلى أشدها صعوبة للتحديد فيما يعتبره أساس الفعل الثقافي بشكل عام، ألا وهو الخطاب discourse. والخطاب مصطلح يجمل فيه فوكو كل أشكال الحياة الثقافية وتصنيفاتها، ومنها فيما يبدو جهوده هو لإخضاع هذه الحياة للنقد. وإذا ما فهمت أعماله على هذه الشاكلة وجب أن ينظر إليها على أنها «بحث في أنواع الخطاب»، كما يقول هو نفسه في كتاب علم آثار المعرفة (1969). وهذا يعني أن علينا، إن أردنا فهم أعماله حسب شروطها هي، أن نحللها على أنها خطاب بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من ملابسات مثل الدوران والحركة جيئة وذهابا، وهي الملابسات التي يوحي بها جذر هذه الكلمة الهندوروبي (Kers) وصيغته اللاتينية (dis أي «باتجاهات مختلفة» + currere أي «يركض»). ولذا فقد سعيت إلى الدخول إلى غابة أعمال فوكو

ثم الخروج منها، كما أرجو، عن طريق التركيز على طبيعتها بوصفها خطابا.

ستكون معالجتي بلاغية الطابع بشكل عام وسينصب همي على وصف أسلوب خطاب فوكو. وأنا أعتقد أن مفتاح معنى أسلوبه في بسط الأفكار يكمن في نظرية المجازات البلاغية، في تلك الحيل الكلامية التي تتحول بها اللغة إلى لغة شعرية. وقد أدت هذه النظرية وظيفة المبدأ المنظم لنظرية فوكو في الثقافة وستؤدي وظيفة المبدأ التحليلي في المقالة التالية. وأنا أرى - باختصار - أن سلطان خطاب فوكو مستمد بالدرجة الأولى من أسلوبه (وليس من «الأدلة المستمدة من الحقائق» أو من صرامة منطقها)، وأن هذا الأسلوب يضع المجاز المسمى catachresis (استعمال الكلمة في غير موضعها) في المحل الأول في عملية بسط الأفكار وأن هذا النوع من المجاز يشكل نموذجا لنظرة فوكو حول العالم يبدأ منها نقده للفلسفة الإنسانية humanism والعلم و«العقل ومعظم مؤسسات الثقافة الغربية بالشكل الذي اتخذته منذ عصر النهضة.

يقول فوكو في نهاية علم آثار المعرفة، وهو عرضه المنظم للمبادىء التحليلية التي تخللت دراساته السابقة للجنون والطب السريري والعلوم الإنسانية، يقول إن هدفه هو «تحرير تاريخ الفكر من خضوعه للتعالي. تنقيته من كل النرجسية المتعالية، و(تحريره) من دائرة الأصل المفقود ...». وهذا القول، بما يتضمنه من مبالغة وإبهام، يمثل أسلوب فوكو خير تمثيل، ويشير إلى صعوبة ترجمة خطابه إلى أي مصطلحات أخرى. ويرد هذا القول في معرض حوار خيالي بين فوكو ونقاده (أو بين جانبين قناع فوكو الفكري)، وفيه يوضع منهج البنيويين ومنهج فوكو جنبا إلى جنب بحيث تتضح الفروق بينهما بشكل لا لبس فيه.

وتعتمد إحدى القضايا التي يتناولها الحوار على ما يعتبره فوكو «أزمة» الثقافة الغربية. وهذه أزمة. تتعلق بذلك التأمل المتعالي الذي ربطت الفلسفة نفسها به منذ كانت، وتتعلق بقيمة الأصل أو ذلك الوعد بالعودة الذي نتفادى عن طريقه اختلاف حاضرنا، وتتعلق بالفكرة الأنثروبولوجية التي ترتب هذه المسائل كلها حول مسألة وجود الإنسان، وتمكننا من تفادي تحليل ما نفعل في الواقع، وتتعلق بكل الأيديولوجيات الإنسانية، وتتعلق فوق كل شيء بوضع هذا الموضوع».

ويقول فوكو إن البنيوية تسعى إلى تفادي بحث هذه الأزمة «بالانغماس في الألعاب المسلية الخاصة بالأصول والنظم، بالتزامن والتطور، بالعلاقة والسبب، بالبنية والتاريخ». وهنا يسأل البنيوي المتخيل (أو نقيض فوكو) الأسئلة التي بقيت دون جواب في معظم المناقشات التي تناولت أعمال فوكو: «ما عنوان خطابك إذن؟ من أين يأتي ومن أين يستمد حقه في الحديث؟ كيف يمكن تبريره؟».

هذه أسئلة مشروعة حتى عندما توجه إلى مفكر يعتبر الإنصاف قاعدة أخرى مستمدة من حقل الأخلاق هدفها الحد من حرية الرغبة في التعبير عن نفسها. ويبدو أن أجوبة فوكو عنها ضعيفة بشكل يلفت النظر. ومما يحمد له بوصفه مفكرا جادا أنه وضع تلك الأسئلة في نصه هو، ولكنه يأخذ في أجوبته قدر ما يعطي في سماحه للأسئلة بالظهور. فخطابه، حسبما يقول (في علم آثار المعرفة أيضا) «لا يحدد المكان الذي ينطلق منه بل يتفادى الأرضية التي يمكن أن يستمد منها العون». وخطابه «يحاول أن يلغي أي مركز وأي ميزة يمكن أن تنشأ من وجود المركز. ولا يبدأ باعتباره تذكرا للأصل أو ذكرى للحقيقة، بل هو يسعى، على العكس من ذلك، إلى خلق الاختلافات، وهو لا يفتأ يستقصي ما هناك من فروق، إنه بمنزلة التشخيص (بالمعنى الطبي). ويضيف، بتكراره المستمر «للمؤتلف في المختلف» الذي هو العلامة الفارقة لخطابه، «أن (هذا الخطاب) محاولة لإظهار أن الكلام فعل. فعل هو غير التعبير عما يدور في الذهن، محاولة لترجمة ما يعرف المرء، ولفعل شيء غير اللعب بمباني اللغة langue ..».

أما ما هذا «الشيء» فأسهل أن نعرّفه بما ليس هو في رأي فوكو الذي ينهي علم آثار المعرفة بتعريف سلبي لموضوع دراسته المركزي وذلك على شكل «رسالة» إلى قرائه:

> «الخطاب ليس الحياة: زمنه غير زمنكم، وفيه لن تتصالحوا مع الموت، قد تكونون قتلتم الله تحت ثقل كل ما قلتم، ولكن لا تتصوروا، مع كل ما تقولون، أنكم ستخلقون إنسانا يعيش أطول مما عاش».

وهذه الرسالة التي لا تتشكل من شيء سوى سلسلة من السلبيات هي أيضا مثال جيد على خطاب فوكو الذي يميل دائما إلى اللهجة النبوية وإلى

الإلماعات الرؤيوية. وخياله يقع «دائما في نهاية عصر». ولكن رؤياه هي ما لا يمكن توقع ظهوره في نهاية الزمن. فهذا المناهض لأي تفكير غائي يقاوم إغراء أي نهاية حاسمة بقدر ما يستمتع بالبدايات التي تبدأ «بحرية الفعل». باكتشاف المفارقات، وبالإشارة إلى الحماقة التي تكمن في كل «نزوع للمعرفة».

لكن لئن بدأت خطابات فوكو بالمفارقة وانتهت بالرؤية السلبية فإن المنطقة الوسطى منها مليئة بما يدعوه هو «بالإيجابية»، وبالمعرفة الواسعة (رغم ما قد يبدو فيها من نزوات)، وبالكشف المهيب عن «واقع الأمور»، والإعادة العنيفة لرسم خريطة التاريخ الثقافي، ولإعادة النظر في بنية تاريخ «المعرفة». لكن قد يسأل أشد القراء تعاطفا معه بحق: «كيف ترتبط هذه المنطقة الوسطى ببدايات خطاب فوكو ونهاياته؟ فوضعها يصعب تحديده بالمصطلحات النقدية المألوفة. فمع أن هذه المنطقة الوسطى هي وساطة الانتقال بين المفارقات التي تبدأ بها خطابات فوكو والأقوال النبوية التي تنتهي بها تلك الخطابات عادة، إلا أنها ليس لها وزن الحد الأوسط الذي يتصف به هذا الحد في الحجج المنطقية ولا معقولية الانقلاب المفاجىء الذي نجده في بعض القصص.

والواقع أن فوكو يرفض سلطة كل من المنطق وفن السرد التقليدي. كثيرا ما توحي خطاباته بشيء من المسار القصصي، ولكنها لا تتناول الشخصيات نفسها على الإطلاق، ولا تتصل أحداثها بقوانين تجعل بإمكاننا أن نقول إن بعضها أسباب وبعضها الآخر نتائج. و«قصص» فوكو (تواريخه Histories») مليئة بالفجوات، والانتقالات السريعة، والتقطعات، شأنها في ذلك شأن عرضه لأفكاره. ولئن ظل يسحر (بعضنا) فليس لأنه يقدم لنا تفسيرا متناسقا أو تحليلا لاختلال ثقافتنا المعاصرة بل لأنه ينكر السلطان الذي تمتع به هذا التمييز بين التناسق والاضطراب في الفكر الغربي منذ أفلاطون. وهو لا يسعى إلى التوصل إلى «الأرضية» التي قام عليها هذا التمييز بل إلى «الفضاء» الذي نشأ فيه.

وبما أنه يبحث عن الفضاء لا عن الأرضية فإن خطاب فوكو يمضي دون ضابط يضبطه في الظاهر، ودون هدف يسعى إليه فيما يبدو. وقد نشر حتى الآن تسعة كتب والعديد من المقالات، والمقابلات، والمقدمات قديمة

أعيد نشرها، والبيانات، وما أشبه ـ وفيضا مما يدعوه تصريحات (énoncés) تهدد بإغراق حتى أشد المعجبين به. وقد نشر أخيرا (1976) المجلد الأول من تاريخ الحياة الجنسية الذي قدر أنه سيحتاج إلى ستة مجلدات. فماذا نحن صانعون بهذه «السلاسل» التي لا تنقطع من النصوص؟ كيف نتلقاها؟ ماذا نحن فاعلون بها؟

إن كان علينا أن نهتدي بما يدعي فوكو أنها مبادئه النقدية فإننا لن نتمكن من أن نعزو كل هذه النصوص أو الأعمال إلى أي مقصد سائد لدى المؤلف، إلى أي حادثة تشكل نقطة الانطلاق في حياة المؤلف أو إلى السياق التاريخي الذي ينشأ ضمنه الخطاب. ولن نستطيع حتى أن نتكلم عن «آثارها» أو «تأثيرها» في مجموعة معينة من القراء أو أن نضع فوكو نفسه ضمن «تقليد» من تقاليد الخطاب. ولن نستطيع أن نسأل ـ كما سأل أشد نقاده عداء له ـ عما إذا كانت أقواله المتعلقة بالوقائع صحيحة أو خاطئة، وعما إذا كانت تفسيراته متماسكة أو ما إذا كانت تفسيراته للوقائع التاريخية معقولة. وذلك لأن فوكو ينكر محسوسية المسمى ويرفض فكرة وجود «واقع» يسبق الخطاب ويكشف وجهه «لإدراك» سابق على الخطاب. ونحن لا نستطيع، كما يذكرنا في الفقرات التي اقتبسناها قبل قليل، أن نسأل: «ما سندك؟» لأن فوكو يعتبر انطلاق خطابه الحر أعلى من أي سند. وهو يطمح إلى التوصل إلى خطاب حر بشكل جذري ـ إلى خطاب يتحلل من سلطانه هو، خطاب ينفتح على «صمت» لا توجد فيه سوى «أشياء» بكل ما تتصف به من اختلاف لا يبسط، ويقاوم كل دافع لاكتشاف أي تشابه يوحد تلك الأشياء في أي نظام مهما كان.

لكن يبدو أن هناك مفهوما نقديا تقليديا واحدا لم يصبه غضب فوكو، وهو الأسلوب. وفوكو لا يركز على هذا المفهوم صراحة، ولكنه يشير إليه دون تحفظ مرات يبلغ من تكرارها حدا يسمح لنا باستخدامه لوصف طبيعة خطابه، بشكل أولي على الأقل. كذلك تتبقى لنا، بعد أن أزحنا كل «السلطات» الممكنة التي كان يمكن أن نلجأ لها لنحدد أرضية خطابه، تتبقى مظاهر الاتساق التي تعطي نصوصه المختلفة لهجتها الواحدة ونمط خطابها، وطريقة حديثها، ومعالجتها لطريقة «التصريح» énonciation، أو ما دعاه في مقالته عن الروائي، آلان روب ـ غرييه «وجهها» aspect أو ما دعاه

في مواضع أخرى بـ «الأسلوب».

يعرّف فوكو الأسلوب في لفتة جانبية في علم آثار المعرفة بأنه «طريقة معينة في القول» وهو تعريف يكشف عما يجب أن نبحث عنه في محاولاتنا لوصف أسلوب فوكو، وهو أسلوب من الواضح أنه شديد الإحساس بذاته. لكن الواجب يقتضيا من وجهة نظره ألا نقع في شرك التمييز السخيف بين الأسلوب والمضمون، أو بين «ما يقال» وبين «كيف يقال» ما يقال لأن القول أو التصريح énonciation هو ما يشكل «المحتوى» أو «المدلول» أو «موضوع» الخطاب. وإذا ما لم ينشأ الخطاب مقابل صمت الوجود المجرد أو ضمن «همهمة» «ارتعاش الأشياء» السابقة على اللغة فإنه لا يكون هنالك فرق بين الدال والمدلول، بين الذات والموضوع، بين الرمز والمعنى. أو قل إن هذه الفروق هي نتاج الحادث الخطابي. لكن هذا الحادث يبقى دون وعي لهدفه الحقيقي وهو أن يوجد وأن يُقنّع عشوائية وجوده بقناع القول البسيط، والأسلوب هو طريقة هذا الكشف والإخفاء المتزامنين في الخطاب.

يقول فوكو إن ظهور الخطاب إلى حيز الوجود ليس أمرا ضروريا. وظهوره إلى حيز الوجود في لحظة من اللحظات في نظام الأشياء يدل على عرضيته. ويشير إلى وقت سينتهي فيه على غرار فكرة «الإنسانية» التي هي نتاج التعامل مع الذات المختلفة[*1] وكأنها شيء له كيانه المحسوس. كذلك يفلت الخطاب من كل تحديد، سواء أكان منطقيا أو نحويا أو بلاغيا بقدر ما تكون فيه هذه التحديدات وليدة قدرة الخطاب على إخفاء أصله في عمل دوال هي مدلولات نفسها. وطريقة هذا اللعب هي التي تشكل جوهر الأسلوب. وعندما يبدي هذا اللعب «قدرا من الثبات» في طريقة العرض نكون في حضرة خطاب ذي أسلوب. وأعلى الأساليب، فيما يبدو، هو ذلك الذي يجعل من هذا اللعب موضوعه الذي يسعى إلى تمثيله.

هذا هو ما يبينه فوكو نفسه في الكتاب الوحيد من كتبه الذي يمكن وصفه بحق بأنه «تحليل أسلوبي» بالمعنى المألوف للكلمة، وهو كتاب درس فيه الكاتب ريمون روسل الذي تظهر في كتاباته بعض بوادر السريالية. وفيه يبدأ فوكو بدراسة نظرية المجاز البلاغية التقليدية كما تظهر في كتابات النحوي دومارسيه من القرن الثامن عشر، ثم يعلق بقوله: «إن الأسلوب هو إمكان قول الشيء نفسه بشكل مختلف تحت إلحاح الحاجة العليا إلى

الكلمات المستخدمة، وهي إمكان خفية بينة في الوقت ذاته». ثم يمضي فوكو ليصف لغة روسل، بكلمات تصلح لوصف خطابه هو، فيقول إنها «أسلوب معكوس» يسعى لأن يقول خفية شيئين بالكلمات ذاتها». فروسل يجعل من ذلك الانقلاب (torsion)، أو ذلك الالتفاف السهل الذي يسمح للكلمات عادة بأن تكذب (bouger) عن طريق الحركة المجازية وبأن تحصل على حريتها العميقة. يجعل منه دائرة لا ترحم تعيد الكلمات إلى نقطة انطلاقها بقوة قانون صارم». و«يصبح ثني الأسلوب (عن مساره المتوقع) هو الطريقة الدوارة لإلغاء (أثره)».

تصلح فكرة الأسلوب المعكوس هذه لوصف خطاب فوكو نفسه لأنه، على غرار روسل، لا يود أن يصنع نسخة ثانية (doubler) من واقع (réel) عالم آخر، بل يود أن يكتشف، بوسائل اللغة العفوية في البحث عن المعاني، فضاء لم يكن معروفا ومن يستعيد فيه أشياء لم تقل من قبل». وخطاب فوكو ينشأ في ذلك «الفضاء المجازي» الذي يعتبره، كما يعتبره روسل، «مجالا لا لون له في اللغة، والذي يكشف في دخيلة الكلمة ذاتها فراغه الخفي، وهو فراغ مدقع محدود». كذلك يرى فوكو، كما يرى روسل، هذا الفراغ على أنه «فجوة يجب مدها إلى آخر حد ممكن ويجب قياسها بدقة». وهذا «الغياب» في قلب اللغة يعتبره فوكو دليلا على «فراغ الوجود المطلق، وهو فراغ لابد من استثماره والسيطرة عليه وملئه (combler) بالاختلاق الخالص».

إن فكرة الأسلوب المستخدمة لوصف خطاب روسل يكثر ظهورها في أعمال فوكو نفسه لوصف الخطاب بشكل عام. «فطريقة القول الثابتة» التي تظهر في الفضاء المجازي الذي يعكس «فراغ الوجود» ويرفضه في الوقت نفسه، والتي تجد قانون تبددها في قدرة الكلمات على قول الشيء نفسه بطرق مختلفة أو على قول أشياء مختلفة بالكلمات ذاتها، والتي تعود لتتكفىء على نفسها لتعتبر طريقة تعبيرها هي هو ما تدل عليه، وتنتهي بمثل ما بدأت به من العشوائية، تاركة شيئا لغويا محل العدم الذي تسبب في ظهورها ـ كل ذلك يمكن أن يمثل الخطاب مثلما يمثل الأسلوب في فكر فوكو. وقد قال فوكو في محاضرته الافتتاحية في الكوليج دي فرانس عام 1971 (وقد ترجمت بعنوان «بحث في اللغة»)، قال إن النظر إلى الخطاب

على هذه الشاكلة يعني تحريره من الخضوع إلى أسطورة «الدلالة».

كان فوكو قد سأل قبل ذلك بتسع سنوات في كتاب مولد العيادة (1963): «هل لابد من أن تعامل الأشياء التي تقال في مكان آخر ومن قبل آخرين طبقا لعلاقة الدال والمدلول فقط، كما لو أنها سلسلة من الثيمات التي توجد الواحدة منها ضمنا إزاء الأخرى؟» وكان جوابه الذي توصل إليه هو أن «حقائق الخطاب» إذا «عوملت لا بوصفها نويّات مستقلة استقلالا ذاتيا لدلالات متعددة بل بوصفها أحداثا وأجزاء لها وظيفتها تلتحم معا بالتدريج لتشكل نظاما»، فإن «معنى المقولة أو التصريح (énoncé) سيتحدد لا بكنز المقاصد الذي تحتويه، وتكشف عنه وتخفيه في الوقت نفسه، وإنما بالاختلاف الذي يفصح عنها في مقابل الأقوال الواقعية الأخرى الممكنة التي ترافقها زمنيا أو تتعارض معها في سلسلة الزمن الخطية».

والمصطلحات الأساسية في هذه الفقرة، وهي فقرة تشير إلى إمكان وضع «تاريخ منظم للخطاب»، هي «أحداث» و«أجزاء لها وظيفتها» و«نظاما» وفكرة ظهور «الاختلاف» داخل النظام الذي تشكل على هذه الصورة. وإذن تكون «المبادىء المنظمة لتحليل» الخطاب، كما يوضع فوكو في «بحث في اللغة» The Discourse on Language، هي أفكار «الحدث، والسلسلة، والانتظام، وظروف الوجود الممكنة» و«الأسلوب» هو الاسم الذي سنعطيه لطريقة وجود الكلمات/ الأحداث المرتبة في سلسلة يظهر فيها الانتظام، ولها شروط وجود قابلة للتعيين. ويجب ألا نبحث عن شروط الوجود هذه في علاقة ما بين «ما يقال» و«نظام للأشياء» له وجود مسبق يسمح بوجود «نظام للأشياء» له وجود مسبق يسمح بوجود «نظام من الكلمات» على حساب نظام آخر. فهذه الشروط موجودة في نوعين من الانضباط المفروض على الخطاب منذ أن جعله اليونانيون جانبا من حياتهم اليومية: وأول هذين النوعين خارجي ويشمل الأمور التي تُكْبَتُ أو تُزاح، وتماثل تلك التي تتحكم بالتعبير عن الرغبة أو ممارسة القوة، وثانيهما داخلي، ويشمل بعض قواعد التصنيف والترتيب والتوزيع، وبعض مظاهر «الترهيف»[*2] التي لها خاصية تغليف الطبيعة الحقيقية للخطاب بقناع «الحرية المنطلقة».

والجانب الفعال في الخطاب ـ كما في كل شيء ـ يشمل دائما «الرغبة والقوة»، ولكن على الخطاب أن يتجاهل امتداد جذوره فيهما إذا ما كان

لأهداف الرغبة والقوة أن تتحقق. وهذا هو السبب (كما يقول فوكو في «بحث في اللغة») الذي يجعل الخطاب يمضي، منذ هزيمة السوفسائيين على يدي أفلاطون على الأقل، في خدمة «الإرادة الساعية نحو الحقيقة». يريد الخطاب أن «ينطق بالحقيقة»، ولكنه لابد ـ حتى يفعل ـ من أن يخفي عن نفسه خدمته للرغبة والقوة، وأن يخفي عن نفسه حقيقة كونه دليلا على أفعال هاتين القوتين.

والخطاب، شأنه شأن الرغبة والقوة، يتكشف «في كل مجتمع» ضمن سياق الضوابط الخارجية التي تظهر على هيئة «قواعد استبعاد»، قواعد تقرر ما يمكن أن يقال وما لا يمكن أن يقال، من له حق الكلام حول موضوع ما، وأي الأفعال يمكن اعتبارها معقولة وأيها «حمقاء»، وماذا يمكن عدُّه «صحيحا» وماذا يمكن عدُّه «خاطئا». وتحدد هذه القواعد شروط وجود الخطاب بطرق مختلفة كلما اختلفت الأزمان والأمكنة. وهذا هو مصدر التمييز التعسفي الذي تعتبره كل المجتمعات مع ذلك أمرا مفروغا منه بين ما هو من الجهة الأولى خطاب «لائق»، معقول، مسؤول، عاقل، صادق وما هو خطاب «غير لائق»، غير معقول، غير مسؤول، مجنون، خاطىء من الجهة الثانية. ويتردد فوكو نفسه بين الرغبة في الدفاع عن خطاب الجنون والجريمة والمرض (ومن هنا يأتي تمجيده لكتّاب من نوع دي ساد وهولدرلن ونيتشه وأرتو ولوتريمون وروسل، وغيرهم) من ناحية، وهدفه الذي لا يفتأ يؤكده لأن يمضي إلى ما وراء التمييز بين الخطاب اللائق وغير اللائق من أجل كشف الأسباب التي تجعل هذا التمييز ينشأ من الناحية الأخرى. وعلى الرغم من تردده إلا أن استقصاءاته تأخذ شكل «التشخيصات» الهادفة إلى الكشف عن باثولوجيا (علم أمراض) آلية السيطرة التي تتحكم بالنشاط الخطابي discursive وغير الخطابي non-discursive على حد سواء.

أما الضوابط الداخلية المفروضة على الخطاب، أو ما دعوناه بـ «مظاهر الترهيف» قبل قليل، فكلها من أعراض التمييز الضمني الزائف بين نظام للكلمات ونظام للأشياء، وهو تمييز يجعل الخطاب نفسه ممكنا، والعامل الفعال هنا هو مبدأ من مبادىء التفريع أو ما قد نصفه بالمعادل العمودي لمبدأ الاستبعاد الأفقي، وهو المبدأ الفعال في حالة الضوابط الخارجية. إن ثمة في الأسباب من كل مبدأ للتفريع فعال في الخطاب تمييزا بين الدال

والمدلول، أو قل بين حكاية fiction كفاية الدال للدلالة على المدلول في كل خطاب «لائق». وهذا هو أساس النظريات التقليدية للخطاب، وهي نظريات تسعى إلى إخفاء كونه مجرد «حادثة» من أجل عَزْوه إلى إلى ذات (هي ذات المؤلف) أو إلى خبرة هي أصله (كالكتابة أو القراءة) أو إلى نشاط (حيث يعتبر الخطاب وسيطا بين الإدراك الحسي والوعي، أو بين الوعي والعالم، كما في النظريات الفلسفية أو العلمية الخاصة باللغة).

يرى فوكو في «بحث في اللغة» أن هذه النظريات التقليدية يجب إهمالها لأنها ليست أكثر من تعبير عن قدرة الخطاب على نفي نفسه «بوضع نفسه تحت إمرة الدال». وهذا يعكس الكراهية العميقة للكلمة في الثقافة الغربية ويؤدي إلى تفادي «القوى» الحقيقية للخطاب و«مخاطره». وهذه القوى والمخاطر مستمدة من قدرة الخطاب، في تفاعل الكلمات الحر، على الكشف عن عشوائية أي قاعدة أو معيار، حتى تلك التي يقوم عليها المجتمع، بكل مافيه من قواعد للاستبعاد وللترتيب الهرمي. وقد أخذ فوكو على عاتقه أن يفضح الجانب الخفي من كل تشكيل خطابي يدّعي أنه يخدم «إرادة الوصول إلى الحقيقية» وذلك من أجل تحرير الخطاب من هذه الضوابط ولفتح مصراعيه لمشروع قول أي شيء يمكن أن يقال وبكل الطرق الممكن قوله بها ـ وباختصار ـ من أجل الإشراف على انحلال الخطاب عن طريق ردم الهوة التي ينشئها التمييز بين «الكلمات والأشياء».

وهذا هو الغرض الذي استهدفته بقدر متفاوت من الوضوح كتبه المبكرة: الجنون والحضارة (1961) ومولد العيادة (1963) ونظام الأشياء (1966). وقد تناولت هذه الكتب خطاب كل من العلاج النفسي والطب والعلوم الإنسانية على التوالي، والطرق التي نظر بها الخطاب الرسمي لأمثال هذه «الأشياء» غير الثابتة مثل «الصحة العقلية» و«الصحة الجسدية» و«المعرفة» وصنفها ووزعها في أوقات مختلفة من تاريخ الحضارة الغربية. وقد سعت هذه الكتب إلى تبيان أن التمييز بين الجنون والصحة العقلية، والمرض والصحة الجسدية، والحق والباطل كانت كلها من مظاهر نمط الخطاب السائد في مراكز القوى الاجتماعي في الحقب المختلفة. ويرى فوكو أن هذا النمط بدوره لم يكن نتاج التفاعل المستقل ذاتيا بين الفرضية والملاحظة أو بين النظرية والتطبيق بقدر ما كان أساس النظرية والتطبيق السائدين في أي

فترة من فترات التاريخ. وهذا أذى - من وجهة نظره - إلى أن التاريخ الحديث لإرادة الإنسان الغربي «للتوصل إلى المعرفة» لم يكن تطورا تقدميا نحو «الاستنارة» بقدر ما كان نتاج تفاعل لا نهاية له بين الرغبة والقوة ضمن نظام الاستبعاد الذي جعل أنواعا مختلفة من المجتمع ممكنة.

غير أن فوكو شرح بنية الخداع والمراوغة هذه، وهي البنية التي يقوم عليها كل الخطاب، شرحا أكثر تنظيما في علم آثار المعرفة وفي «بحث في اللغة»، ثم عاد يزيدها شرحا وتخصيصا في الكتابين اللذين نشرا بعدهما، وهما راقب وعاقب: مولد السجن (1975) وتاريخ الحياة الجنسية (1976).

من الواضح أن هذين الكتابين الأخيرين يدرسان العلاقة بين الرغبة في القوة وقوة الرغبة كما تتبدى في القيود التي يمارسها المجتمع على النوعين الاجتماعيين اللذين هددا سلطته عبر الزمن: المجرم من ناحية والمنحرف جنسيا من الناحية الأخرى. وتتعزز قوة الخطاب في الأشكال التي اتخذتها عمليتا السجن والاستبعاد على التوالي وذلك بخلقها للنمطين الإنسانيين اللذين قصد من هذه الأشكال معالجتها. والكتابان من هذه الزاوية يشكلان دراسة «الخطاب القوة» في صراعه مع «خطاب الرغبة».

وحيثما ينظر فوكو فإنه لا يجد شيئا سوى الخطاب، وحيثما ينشأ الخطاب فإنه يجد الصراع بين تلك الجماعات التي تدعي حق الخطاب وتلك التي حرمت حقها في أن يكون لها خطابها. وقد انحاز في كل من راقب وعاقب وتاريخ الحياة الجنسية انحيازا أشد إلى جانب الضحايا في خطاب القوة هذا وضد «السلطة» أولئك الذين يمارسون قوة «الاستبعاد» بحجة خدمة «الحقيقة». لكن سلطة خطابه هو تظل دون تحديد، إذ لا يزال من حقنا أن نسأل: ما شروطه،. وما «حقه»، وما علاقته بنظام الخطاب السائد في الوقت والمكان اللذين ينشأ هو فيهما؟

لم أتناول حتى الآن إلا سطح خطاب فوكو نفسه، كما أشرت إلى أن دعوى سلطانه لابد من أن تستند - حسب شروطه هو - إلى «شكل ثابت من أشكال الحديث» أي على الأسلوب الذي يميزه. وهذا الأسلوب - حسب رأيه هو أيضا - لا يمكن تحديده على أنه أسلوب ينتمي إلى منحى علمي محدَّد لأن فوكو يرفض التسميات التقليدية، كالفيلسوف أو المؤرخ أو عالم من علماء اجتماع المعرفة، أو ما إلى ذلك. كما أنه لا يمكن مطابقته مع المجموعات

ذات العرى غير الوثقى التي يدعوها في «بحث في اللغة» بـ «المترافقات الخطابية» Fellowsnips of discourse لأنه في أعماله الكبرى يتجاهل أعمال معظم معاصريه تجاهلا لا يحيد عنه. كما أن من المؤكد أن خطابه لا يمكن أن يربط بأي معتقد سائد، دينيا كان أم طائفيا.

ولو كان فوكو هو الذي يكتب هذه المقالة لحدد منطلقها وصنَّف أسلوبها بالرجوع إلى ما يدعوه هو نفسه بـ épistéme (معرفة) عصرنا، أي «تلك الشبكة الكاملة من العلاقات التي توحد، في أي فترة نختارها، الممارسات الخطابية التي تعمل على ظهور الأشكال المعرفية والعلوم، وربما نظم المعرفة التي اكتسبت صفة النظم الرسمية (قارن علم آثار المعرفة). لكن النظام المعرفي عصر من العصور ـ حسب شروط فوكو أيضا ـ لا يمكن أن يعرف من قبل من يعملون تحت سلطانه. وهو يرى ـ على أي حال ـ أننا وصلنا إلى نهاية شبكة معرفية وإلى بداية شبكة أخرى. ونحن نقع الآن في الفجوة الفاصلة بين نظامين معرفيين. أحدهما يموت والآخر لم يولد بعد ـ لكن كان الشعراء والفنانون «المجنونون» خلال القرن ونصف القرن الماضيين هم المبشرون به.

ويستشف من الثقة التامة التي يمنحها فوكو لهؤلاء المبشرين أن تراثهم هو تراث الخطاب الذي يود الانتماء إليه ـ لو كانت كلمة «تراث» كلمة تكريم له، ولو أمكن استخدامها لتصنيف مجموعة من الفنانين يبلغ من تباينها ما يبلغه هولدرلن، وغويا، ونيتشه، وفان غوخ، ورلكه، وآرتو، وفوق كل هؤلاء: دي ساد. ففوكو يقدر يقدر ما يتصف هؤلاء الكتاب من غموض باهر، ومن سطحية مظلمة، ومن عمق عابر، وهم كتاب يعيشون في الأمكنة الصامتة التي خلقها خطاب الرجال «العاديين». ودَيْنُه لهم لم يسمح لنا بأن نضعه بين الفوضويين ـ لو كان يشاطرهم تفاؤلهم الطوباوي، أو بين العدميين ـ لو كان يملك أي مقياس يبرر تفضيله للعدم على الوجود. ولكن فوكو ليس له ما لأبطاله من مباشرة. إنه لا يستطيع أن يقول أي شيء مباشرة. ذلك لأنه لا يثق بقدرة الكلمات على تمثيل «الأشياء» أو «الأفكار».

لا غرابة إذن أن خطاب فوكو نفسه يميل إلى أن يتخذ شكل ما يدعوه الناقد نورثرب فراي «بالإسقاط الوجودي» لما هو مجاز بلاغي بحيث يتعامل معه كأنه ميتافيزيقا. وهذا المجاز البلاغي هو المجاز التعسفي catachresis

(استعمال الكلمة في غير موضعها)، ولا يعرض أسلوب فوكو فيضا من المجازات المختلفة التي يسمح بها هذا النوع من المجاز كالمفارقة paradox، وجمع المختلف oxymoron، والتعاكس chiasmus، والإخلال في الترتيب الطبيعي للكلمات hysteron proteron، وبُعد المأخذ metalepsis، والاستحضار prolepsis، والتكنية anatonomasia، والتورية (pun) paronomasis، وقلب المعاني antiphrasis، والمبالغة hyoerbole، والتخفيف litotes، والسخرية irony، وما إلى ذلك(*3).

ويشكل خطابه قلبا لكل ما قد يوصف بأنه «عادي» أو «لائق». فهو يبدو كالتاريخ، أو كالفلسفة أو كالنقد، ولكنه يشكل في الواقع نقيضا ساخرا لهذه الأنواع من الخطاب. بل إنه يتخذ لنفسه مرتبة أعلى من مرتبة أبطال فوكو نفسه لأن خطاب فوكو عن أنواع الخطاب يستهدف الوصول إلى تحطيم الخطاب نفسه. وهذا ما يجعلني أدعوه مجازا يضع الكلم في غير مواضعه.

تقوم فكرة الـ catachresis (في اللاتينية abusio؛ في الإنجليزية misuse) في النظرية البلاغية التقليدية على أساس التمايز بين المعاني الحرفية والمجازية للكلمات، أو ـ بشكل أعم ـ على صحة التمايز بين الاستعمال الجائز «غير الجائز». وبما أن كل الكلمات في رأي فوكو تعود أصولها إلى «الفضاء المجازي» الذي يتمتع فيه الرمز sign «بالحرية... لأن يحط» على أي ناحية من نواحي الشيء الذي سوف يرمز إليه فإن التمايز بين المعاني الحرفية والمجازية يختفي ـ اللهم إلا بوصفه دليلا على قدرة الخطاب على خلق «المستوى الحرفي» من خلال تطبيق قاعدة متسقة للدلالة، وهذا يعني أن كل التراكيب اللغوية هي ـ في أساسها ـ مجازات تضع الكلم في غير مواضعه من حيث إنه ليس هناك من اتحاد «طبيعي» أو «ضروري» بين أي دال وأي مدلول. فالمعنى الحرفي، كالاستعمال «الصحيح»، هو نتاج تطبيق لمعيار هو اجتماعي بطبيعته، ولذا فهو عشوائي وليس نتيجة لفعل قانون (انظر نظام الأشياء).

لكن يبدو أن فوكو يتفق مع بلاغيي القرن الثامن عشر ومع بيير فونتانييه، الذي نظم نظرياتهم في القرن التاسع عشر، أن أنواع العلاقات التي يمكن أن تنشأ بين الرمز sign والشيء الذي يراد له أن يمثله تنحصر في أربعة

تعتمد على ما إذا كان الرمز «سيحط» على «عنصر داخلي ما» في الشيء الذي سوف يمثل بوساطته، أو على ناحية «ملاصقة» لذلك الشيء، أو على شكل «شبيه» به، أو على شكل «مختلف» عنه. وينتج عن هذا التصنيف ما يدعوه فوكو نفسه في نظام الأشياء بـ «المجازات الأساسية المعروفة في البلاغة وهي المجاز المرسل، والكناية، ووضع الكلم في غير موضعه (أو الاستعارة إن لم تكن المماثلة واضحة للعيان)». وتمثل كل من هذه المجازات نمطا مختلفا من أنماط تفسير العلاقة القائمة بين الرموز والأشياء التي يراد لها أن ترمز لها.

يحتل وضع الكلم في غير موضعه مكانة خاصة في فهم فوكو نفسه للمجازات لأنه ينكر وجود تشابه بين أي شيئين من حيث خصوصيتهم. لذا فإن اللغة برمتها تسيء الاستعمال لأنها تعطي اسما واحدا لأشياء تختلف في «طبيعتها الداخلية»، أو في موقعها من المكان، أو في صفاتها الخارجية. إنها تضع الكلام في غير موضعه في أصلها رغم أن أسطورة المعنى الحرفي أو «الصحيح» تحجب ذلك الأصل وتسمح باختزال وضع الكلم في غير موضعه لتجعله مجرد مجاز من المجازات البلاغية ينشأ من سوء استخدام الكلام «الصحيح». وهذا يعني أن الخطاب - إن كانت أصوله تعود إلى الفضاء المجازي - لابد من أن ينشأ ضمن هذا الشكل أو ذلك من أشكال المجاز الأساسية التي يمكن تحديد العلاقة فيها بين «الكلمات» والأشياء». ولذا فإن أسلوب الخطاب، أو «طريقة قوله الثابتة» يمكن وصفها من حيث المجاز السائد، وهو المجاز الذي يثبت العلاقة الأصلية بين «الكلمات والأشياء ويحدد مايمكن أن يقال» حول الأشياء في الخطاب «الصحيح».

غير أن فوكو يمضي إلى أبعد من ذلك: فالمجاز السائد في أي مجموعة من مجموعات الخطاب يحدد «ما يمكن أن يرى» في العالم و«ما يمكن أن يعرف» عنه. أي أن لغة المجاز تشكل أساس ما يدعوه فوكو بالنظام المعرفي الخاص بعصر من عصور تاريخ الفكر والتعبير. وتزوده هذه اللغة أيضا بطريقة لوصف سلسلة النظم المعرفية التي يتشكل منها «تاريخ» الفكر الخاص بالموضوعات التي حللها في كتبه الكبرى: الجنون، الطب السريري، العلوم الإنسانية، السجن الحياة الجنسية. ونظرية المجازات هذه هي التي تكمن تحت وصفه لمنهجه «الآثاري» وتوضحه: «ما يسعى علم الآثار إلى

اكتشافه هو بالدرجة الأولى تفاعل التشابهات والاختلافات...» (علم آثار المعرفة).

«التشابهات والاختلافات...». تقول لنا الأسطورة التي وضعها فوكو إن الأشياء كانت في البداية هي الأشياء ذاتها. ثم نشأ «التماثل» أو التشابه مع نشأة الكلام، مع جمع الأشياء المختلفة تحت اسم واحد. فولَّد هذا مفاهيم النمط والفرض والمعرفة بوصفها تصنيفا للمختلف بمصطلحات التماثل والتشابه أو التناظر وقد قال كانت في كتابه عن المنطق، مرددا ما قاله بيكن ومستبقا ما قاله دارون إن «كل الأخطاء مردها التشابه». ويتوسع فوكو بهذه الفكرة ويعتبر التشابه مصدر كل ما يعتبره الناس «حقيقة» أو «معرفة» وإدراك المتشابه في المختلف أو في تفاعل المتشابهات والمختلفات بعضها مع بعضها الآخر كما يظهر [هذا التفاعل] في أي مجموعة من الأشياء يكمن [هذا الإدراك] في الأساس من الأسطورة والدين والعلم والفلسفة على حد سواء.

ليس هذا فقط، بل إن إدراك التشابه هو أساس الفعل الاجتماعي أيضا، أساس ذلك الاستغلال لكل من التشابه والاختلاف الذي يسمح أولا للجماعة باعتبار نفسها وحدة واحدة ثم لبعثرة نفسها في تراتيب هرمية تشمل مجموعات تختلف عن بعضها بدرجات متفاوتة، بحيث يشبه بعضها بعضها الآخر شبها أقوى، ويكون بعضها أصح عقلا أو أصح جسما أو أكثر عقلانية أو أكثر طبيعية أو أكثر إنسانية من غيرها.

إن إدراك «المتشابه في المتلف» و«المختلف في المتشابه» هو أصل كل التراتيب الهرمية في الممارسات الاجتماعية مثلما هو أصل البنية في نحو اللغة والمنطق في التفكير. والترتيب الهرمي مستمد من سقوط الإنسان إلى اللغة ومن مقدرة اللغة على «قول شيئين بالكلمات ذاتها» أو «قول الشيء نفسه بكلمات مختلفة». والخطاب ينشأ عندما تصبح قدرة الكلام هذه عالية التطور، شديدة التقليد، تخضع للقواعد، وتنمو تحت راية مفهوم معياري مثل «المقبول والمرذول» أو «المعقول وغير المعقول» أو «الصواب والخطأ». لكن حدود ما يمكن أن يقال، وبشكل أقوى ما يمكن أن يرى ويفكر به حدود يضعها «الخطأ» الذي يكمن في قلب أي تمثيل كلامي لما هو «واقعي».

هذا الحد نصله عندما يؤكد الاختلاف حقه ضد التشابه. إذ ينتقل الخطاب عندئذ، مدفوعا بما يكمن فيه من «إرادة للتوصل إلى الحقيقة» إلى شكل آخر من أشكال تفسير العلاقة بين «الكلمات والأشياء». ويمر كل تشكيل خطابي عادة حسب تصور فوكو للأمور بعدد محدود من هذه الانتقالات قبل أن يصل حدود النظام المعرفي الذي يسمح بما يقوم به من أفعال. ويتفق هذا العدد مع أشكال المجاز الأساسية التي عينتها نظرية المجاز، وهي الاستعارة والكفاية والمجاز المرسل والسخرية (وهي تفهم هنا بمعنى الوضع الواعي للكلم في مواضعه).

وهكذا نجد في الجنون والحضارة على سبيل المثال أن «الخطاب عن الجنون» كما نشأ في الغرب مابين أواخر العصور الوسطى وعصرنا الراهن يمر في أربع مراحل.

1- أزيح الجنون في القرن السادس عشر من المكانة التي كان يحتلها بوصفه علامة على القداسة أو مستودع الحقيقة الإلهية، وأخذ ينظر إليه بوصفه أمرا يختلف عن الحكمة الإنسانية ويتطابق معها في الوقت نفسه، كما نجد في شخصية الأحق الحكيم وفي الموضوع التقليدي الخاص «بمدح الحماقة».

2- أصبح الجنون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي في «العصر الكلاسيكي»، كما يقول فوكو ـ أصبح يقابل العقل من حيث الاتصال أو المحاورة حسب الطريقة التي وضع بها فكر ذلك العصر الإنسانية في مقابل الحيوانية، والعقل في مقابل اللا عقل. وينعكس هذا الشكل من أشكال تصور العلاقة بين الجنون والصحة العقلية مثلما يجد ما يدعمه في الطريقة التي عوامل بها من وصموا بالجنون الذين لم يطردوا فقط من المجتمع بسبب «اختلافهم» عنه بل حجزوا في أماكن خاصة تقع على هامش المجتمع، أي في «المستشفيات»، حيث سجنوا و«عولجوا» مع أولئك المنحرفين «الخطرين» عن المعيار الاجتماعي، أي في المجرمين والفقراء.

3- ثم تغيرت العلاقة بين الجنون والصحة العقلية في القرن التاسع عشر ثانية، كما انعكس ذلك في إصلاحات بينل وتوك Pinel & Tuke اللذين «حررا» المجانين من عادة ربطهم بالمجرمين والفقراء، وعرفاهم بأنهم «مرضى» لا يختلفون اختلافا جوهريا عن أندادهم «الأصحاء»، وحددا

مرضهم على أنه مرحلة من مراحل تطور الكائن البشري، هي إما طفولة لم تَتِمُّ أو نكوص إلى مرحلة الطفولة. وهكذا أعيد المجانين مرة واحدة إلى صف بني البشر «العاديين» أو «الأسوياء»، وذلك عن طريق ربطهم بإحدى مراحل تطور هؤلاء الأسوياء، أي أنهم صاروا يعرفون بأنهم لا يختلفون عنهم اختلافا جوهريا، ولكنهم يختلفون عنهم من حيث حاجتهم إلى نوع خاص من المعاملة هي عادة عقابية ودائما جسمانية تتم في «مصحات» تخصص للمجانين.

4- أخيرا تبلورت في القرن العشرين طريقة جديدة لفهم العلاقة بين الجنون والصحة العقلية يمثلها بالدرجة الأولى فرويد ومدرسة التحليل النفسي، وفيها ضعف الفرق بين الصحة العقلية والجنون ثانية وازداد تأكيد التشابه بينهما، وجرى التوسع في فكرة «العصاب» باعتبارها فكرة وسيطة بين الطرفين اللذين يحدّانها. ويعتبر فوكو فرويد أول رجل عصري «يصغي» لما كان المجانين يقولونه ويحاول اكتشاف المعقول في لا معقولهم والمنهج في جنونهم. لكن بينما خلّص فرويد المريض من «وجود المصحة» فإنه لم يحرره من سلطة الطبيب نفسه، ذلك المزيج المشكَّل من العالم وصانع المعجزات. ويرى فوكو في الجنون والحضارة «أن الجنون في الموقف التحليلي النفسي يصبح شيئا لا يؤدي إلى النبذ لأنه يصبح عند الطبيب موضوعا».

ثم يخلص فوكو إلى القول إن هذا العجز عن إلغاء البنية التسلطية هذه يعيّن حدود ما يمكن أن ينجزه التحليل النفسي، ويكشف المفارقة الكامنة في ادعائه القدرة على التحرير وذلك لأن التحليل النفسي رغم قدرته على «آلكشف عن بعض أشكال اجنون، يظل غريبا عن عالم اللا عقل الأعلى». ويتبين مدى غربته عن هذا العالم من عجزه عن فهم المبشرين بالحرية الجذرية، أو أصحاب الرؤى الذين يلغي المجتمع وجودهم بحشرهم تحت اسم «الفنان المجنون».

> «لم تعد حياة اللاعقل تتبدى، منذ نهاية القرن الثامن عشر، إلا في برق كلمات مثل كلمات هولدرلن أو نرفال أو نيتشه أو أرتو - وهذه حياة لا يمكن أن تختزل إلى تحك الأنواع من الجنون الذي يمكن شفاؤه، لأنها تقاوم بقوتها الذاتية ذلك

> السجن الأخلاقي الهائل الذي اعتدنا أن ندعوه ـ بقلب للمعاني antiphrasis من غير شك ـ تحرير المجانين على يدي بينل وتوك»

(الجنون والحضارة).

تستمد تأملات فوكو التي تضع الكلم في غير موضعه حول وضع الصحة العقلية في العالم الحديث قوتها من ومضات البرق تلك التي تفتح، حيث نجدها في الأعمال الفنية، «فضاء خاويا، أو تستثير لحظة صمت أو تثير سؤالا لا جواب له، أو صدعا لا ينجبر حيث يضطر العالم للتساؤل عن ماهية ذاته». وتمجيد فوكو للجنون يتجاوز السخرية» لأنه يثق بوجود «صمت» يسبق «التمييز» بين الجنون والصحة والعقلية.

يكشف تاريخ «البحث في الجنون»، وهو البحث الذي يظهر في الفضاء المجازي الذي يمكن للكلمات فيه أن «تحط» بحرية على أي وجه من أوجه الشيء الذي يراد لها أن تعنيه، يكشف عن الكيفيات التي يتم بها هذا «الحطّ». والأنماط والمجازات التي تكمن تحت هذه الأشكال هي، على التوالي، التشابه (الاستعارة metahpor)، المجاورة (الكناية metonymy)، الجوهرية essentality (المجاز المرسل ـ synecdoche)، وما قد يسمى بالمزاوجة doubling (السخرية irony). ويتخذ الخطاب عن الجنون في مرحلته الحديثة شكل الخداع أو التأثير المزاوج doubling effect، وفيه تتم مطابقة الجنون مع كل من السوية والعبقرية، ويتم إعادته إلى العالم على هيئة المريض وتغريبه عنه على هيئة الشاعر المجنون: ويُعرَّف في الآن نفسه على أنه مرض وانحراف عن المعيار ويقبل ضمنا على أنه معيار يقاس المعيار بالنسبة إليه. وفوكو يقف في الصدع، أو الهوة أو الفراغ الذي يفغر فاه بين وجهي الجنون هخذين. ويسأل: بأي حق نعطي لأنفسنا حق الكلام عن أي منهما؟

لقد أخذت مسألة السلطة authority أو اكتساب القدرة على إجبار الناس على التسليم بالمعايير الاجتماعية تحتل القلب من خطاب فوكو في الكتاب التي تلت الجنون والحضارة، بدءا بدراسة للخطاب المتعلق بالمرض (مولد العيادة) وانتهاءً بدراستيه الخاصتين بالخطاب المتعلق بالإجرام (راقب وعاقب) وبالخطاب المتعلق بالحياة الجنسية (تاريخ الحياة الجنسية). وهذه المسألة هي المسألة التي تحتل القلب في أبعد كتبه تأثيرا (نظام الأشياء)،

وهو الذي يدرس فيه الخطاب المتعلق بالإنسانية.

يتناول كتاب نظام الأشياء استعمال السلطة في «العلوم الإنسانية وسوء استعمالها. ويريد فوكو فيه أن يبين أن العلوم التي تتناول الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا ثقافيا يبلغ من ضعف اتصالها بالعلم ما بلغته تلك المفاهيم الخاصة «بالجسم» التي سادت مهنة الطب منذ القرن السادس عشر حتى أيامنا هذه. وكتاب نظام الأشياء أكثف من كتب فوكو التاريخية لأنه يتناول فيه أنواعا من الخطاب أقرب إلى التجريد النظري منها إلى الممارسة العملية، أو هي على الأقل ليست لها تطبيقات عملية مباشرة كتلك الأنواع الخاصة «بالعلاج النفسي والطب والعقاب». ولذا فإنه يجد نفسه مضطرا لبحث قضية السلطة المعرفية في العلوم النظرية التي تشكل بمجموعها «العلوم الإنسانية» وهو يضع هذه السلطة في النظام المعرفي الخاص بعصر من العصور أو في مجتمع من الخطابا Community of discorses، أي ذلك النمط العميق غير المصرح به من ربط «الكلمات والأشياء»، وهو النمط الذي يعطي لهذه الخطابات اتساقها من داخلها وفيما بينها.

ويعين فوكو في كتاب نظام الأشياء كما يفعل في كتابه عن الجنون أربع فترات من فترات الاتساق المعرفي: القرن السادس عشر، والعصر الكلاسيكي، والقرن التاسع عشر، وعصرنا الراهن. وهو يدرس كلا من هذه الفترات دراسة «عمودية» أي آثارية ولا يدرسها دراسة «أفقية» أو تاريخية. وتعتمد استراتيجيته على الانطلاق من نصوص أو مقتطفات من نصوص كتبت في فترة من الفترات دون الاهتمام بسير كاتبيها بغرض تعرف ما تتميز به هذه النصوص من «نمط الخطابي» تشتر؛ به كل النصوص المهمة العائدة لعصر أو حقبة من الزمن.

وما يعد نصا «مهما» بطبيعة الحال هو النص الذي يدلل على ظهور نمط خطابي يختلف عن النمط الذي ساد في العصر السابق. ولا يهتم فوكو بالنص «الكلاسيكي»، أي بالنص المنظم تماما والمتحقق طبقا للنظام المعرفي الذي يبارك ما فيه من خطاب، قدر اهتمامه بذلك الذي يرسم معالم حقل جديد من حقول البحث أو يشكل «إيجابيات» جديدة أو محسوسات، جديدة على أساس تصور جديد لعلاقة الوعي بالعالم. وهكذا نجد أنه في تحليلاته لعلوم الأحياء والاقتصاد والفلولوجيا في القرن التاسع

عشر أقل اهتماما بدارون وماركس وفيلاموفتس منه بكوفافييه وريكاردو وبوب Bopp، ويعتبر الثلاثة الأخيرين هم «المخترعين» الحقيقيين لحقول البحث الجديدة: أي علوم الأحياء والاقتصاد والفلولوجيا على التوالي.

يرى فوكو أن علوم الأحياء والاقتصاد والفلولوجيا لم يكن لها وجود قبل ظهور هؤلاء المفكرين الثلاثة. كذلك لم يكن «للإنسان» بوصفه موضوعا للدراسة وجود قبل أواخر القرن الثامن عشر فقد كانت حقول »«التاريخ الطبيعي» و«الثروة» و«النحو العام» قبل ذلك الوقت هي الحقول الرئيسية في مجال «العلوم الإنسانية» مثلما أن مفهوم «الإنسان» قبل أواخر القرن الثامن عشر كان مطموسا في ظل المفهوم الأشمل الخاص «بالخلق» أو «نظام الأشياء»، الذي لم يكن فيه «الشيء الإنساني» إلا مثلا واحدا لا يتميز عن سواه بشيء.

ولذا فإن من الحماقة ـ فيما يقول فوكو ـ أن نتصور، كما يميل مؤرخو الأفكار التقليديون إلى أن يفعلوا، أن هناك علوما منفصلة تتطور على مدى فترات طويلة تدرس موضوعات ثابتة لا تتغير منها إلا أسماؤها وتتبلور القوانين التي تتحكم بها بشكل أوضح باستمرار مع التخلص من «الخطأ» وحلول «الحقيقة» محل «الخرافة» أو «الظن». فما يعده الناس خطأ وما يعدونه صوابا، وما يعدونه حقيقة وما يعدونه وهما. كل ذلك يتغير بمثل العشوائية التي تتغير بها أنماط الخطاب والنظم المعرفية التي هي أصل كل ذلك.

لا شك أن بوسعنا الحديث عن «تأثير» مفكر في آخر، وعن الممهدين للموروثات الفكرية وعن الأشخاص الذين تتجسد فيهم هذه الموروثات، بل حتى عن «أنساب» الأفكار إن أردنا، ولكن علينا أن نفعل ذلك مدركين تمام الإدراك أن مفاهيم كهذه لا تصح إلا ضمن الفرضيات المعرفية المسبقة التي يقوم عليها خطاب القرن التاسع عشر، وهو خطاب لا يعود إلى آبائنا الفكريين بل إلى أجدادنا في أحسن الحالات. فقد تأسست «علوم كبرى» جديدة في مجال العلوم الإنسانية عشية ظهور عصرنا نحن هي علم الأجناس البشرية والتحليل النفسي واللغويات، وكلها توجه المشتغلين الحقيقيين بها ليس باتجاه المحور الأفقي لما هو «قبل وبعد» كما فعلت علوم القرن التاسع عشر ذات التوجه التاريخي، بل باتجاه المحور العمودي المشتمل على «أسطح

وأعماق»، وتشير باستمرار إلى السر الذي لا حل له والذي تستدعي وجوده فكرة العمق الذي لا قرار له.

وهكذا لم تعد المعرفة في العلوم الإنسانية في عصرنا تأخذ شكل البحث عن التشابهات والتماثلات (كما فعلت في القرن السادس عشر) أو شكل التجاورات وجداول العلاقات (كما فعلت في العصر الكلاسيكي)، أو شكل التماثلات والتتابعات (كما فعلت في القرن التاسع عشر)، بل شكل الأسطح والأعماق - وهو ما ولدته عودة «الصمت» الذي لا اسم له والذي يكمن تحت كل خطاب ويجعل كل أشكاله ممكنة، بما في ذلك العلم، إلى مستوى الوعي. وهذا هو السبب اليذ يجعل المعرفة في عصرنا تميل إلى أن تأخذ إما شكل الصياغات الشكلية أو التفسيرات، وتتكشف في إطار إدراكنا لعجز الوعي عن تعيين أصله، وعجز اللغة عن الكشف عن الموضوع، وذلك لأن الخطاب لابد من أن يعترض المسافة بين الذات وموضوعها المفترض، وهذا هو ما يفسر «انصباب كل تفكيرنا الآن على مسألة: ما اللغة؟ وكيف نفلت منها لتبدو لنا على ما هي عليه بكل ثرائها؟» (نظام الأشياء).

لكن هذه الرغبة الفكرية لن تشبع في رأي فوكو لأن موضوع العلوم الإنسانية ليس اللغة (رغم أنها لا يتكلمها إلا البشر)، بل هو ذلك الكائن [الإنسان] الذي يصور لنفسه من داخل اللغة التي تحيطه من كل جانب، بالكلام، معنى الكلمات أو الأقوال التي ينطق بها، ويزود نفسه في النهاية بصورة عن اللغة ذاتها. فعلم اللغويات الحديث نفسه ليس بقادر على تحديد «ماينبغي أن تكون عليه اللغة حتى تتمكن من تنظيم ما ليس هو بذاته كلمة أو خطابا، ومن أجل أن تعبر عن أشكال المعرفة الخالصة». والحقيقة هي أننا لا نعود في العلم بل في الأدب، في الأدب الذي «يهب نفسه للغة»، «إلى ذلك المكان الذي حدده كل من نيتشه ومالارميه عندما سأل الأول: من يتكلم؟ ورأى الثاني جوابه البراق في (الكلمة) ذاتها».

إن أدبا يهب نفسه للغة على هذه الشاكلة «يبرز أشكال المحدودية الأساسية التي يمثل الموت أهم أشكالها، يبرزها بأنصع صورها الحية». وهذا الأدب الذي يمضي إلى ما وراء الجنون، إلى «تلك المنطقة الصامتة التي لا شكل لها، ولا مغزى حيث تجد اللغة حريتها»، يشير إلى «اختفاء الخطاب» و«اختفاء الإنسان» معه، ذلك لأن «الإنسان كان شكلا يحدث بين

نوعين في اللغة، أو قل إنه لم يتشكل إلا بعد أن وجدت اللغة نفسها ضمن عالم التمثيل representation كما لو أنها منحلة فيه، فحررت نفسها ولو على حساب تجزؤها: فشكل الإنسان أو صورته فيي الفجوات الواقعة بين ثنايا تلك اللغة المتجزئة» (المصدر نفسه).

وهكذا يرى فوكو أن ذلك «الإنسان» الذي يتحدث عنه الإنسانيون humanists بكل تلك البلاغة والثقة ليس له وجود معين في العالم، وليس له جوهر أو موضوعية. ويكشف لنا تاريخ العلوم الإنسانية عن محاولات لربط طبيعة الإنسان بكونه حيوانا «يعيش وينتج ويتكلم». ولكن صفات العيش والإنتاج والكلام هذه تذوب وتستعصي على التحديد خلف الخطابات التي أريد تحديد مضمونها بها ـ على أنها ما تلبث أن تعود إلى الظهور بشكل جديد على هيئة موضوع «لعلوم» جديدة عندما تجد فكرة من الأفكار عن «الحياة أو العمل أو اللغة» حدودها في اللغة ذاتها.

والتغير الحاسم، أو قل «الطفرة» في تاريخ الفكر الغربي، فيما يقول كتاب نظام الأشياء، هو ذلك الذي «أحل اللغة داخل التمثيل» فحمّل الكلمات مسؤولية العمل بوصفها علامات شفافة لا لبس فيها تدل على «الأشياء» التي يتشكل منها «الواقع». وقد خلق هذا الإعلاء من شأن الكلمات ـ بحيث تحتل مكانة خاصة بين الأشياء ـ فجوة مكّنت الخطاب «الكلاسيكي»، أو خطاب عصر التنوير من الظهور، وتمكن هذا الخطاب المتخفي وراء مكانته بوصفه «تمثيلا» بسيطا لما هو حقيقي من أن يقدم شكله هو على أنه المحتوى الغامض للواقع. وبما أن الخطاب حصل على هذه الميزة، فإن الواقع اتخذ بشكل لا فرار منه مظاهر الشكل اللغوي الذي عرض به على الوعي. وبما أن اللغة في القرن الثامن عشر اعتبرت غير خاضعة للزمن لأنها لا تاريخ لها، وكلية لأنها تحكمها في كل مكان القواعد النحوية والبنيوية نفسها، فإن صفتي التعالي على الزمن والكلية لم تنسحبا على المعرفة فقط، بل على موضوعها، أي على الإنسان. ولذا فإن المعرفة طمحت إلى وضع «الجداول» التي تتكشف فيها مفردات «الواقع» ونحوه وبنيته وتتخذ عناصره البسيطة أسماءها، وتتحدد فيه الأصناف والأنواع دون غموض، وتصبح قواعد الربط فيه صريحة بينة.

لقد ظل هذا العلم الخاص بما يدعى mathesis universalis [4*] (الرياضيات

الشاملة)، ارتا للعلوم الطبيعية منها والاجتماعية على حد سواء، منذ ذلك الحين، وقد تبين قصور هذه الرياضيات عن تفسير الواقع عند وصولها آخر مراحل تطورها في القرن التاسع عشر عندما ظهر أن الأسماء تختلف فيما يمكن أن تسميه، وأخفقت التصنيفات في استيعاب الحالات الواقعة على حدود الصنف أو الحالات الشائهة، وأخفقت قواعد الربط بالتنبؤ الدقيق تمام الإخفاق. وقد ظهر للإنسان الغربي في بواكير القرن التاسع عشر أنه كائن ذو «تاريخ» - ليس هو فقط بل لغته أيضا. غير أن فوكو لا يرى في هذا الازدياد في «الوعي التاريخي» تقدما في المعرفة أو حركة تقدمية في تاريخ الفكر سببها إدراك «الخطأ» في التصور السابق للمعرفة، فالإحساس التاريخي الجديد هو، على العكس من ذلك، مظهر من مظاهر «قلق زماني» عميق، أو إدراك لكون العصر الكلاسيكي لم يكن في نظامه المعرفي متسع للزمن، أو قل إنه حقق يقينه على حساب الوعي بواقعية الزمان أو بمحدودية الوجود.

من هنا جاءت إعادة التشكيل الجذرية لكل مجالات المعرفة في القرن التاسع عشر، وإعادة تصورها على أساس المقايسة والتتابع (الزماني)، لا على أساس التجاور والجدولة (المكانية). وكان ذلك دليل على وجود أمل بأن «الأشياء» تتصل زمانيا إن لم تتصل مكانيا. ومن هنا أيضا جاء انتشار تلك الفلسفات الكبرى للتاريخ (فلسفات هيغل وماركس، وكثيرين غيرهما)، وانتشار الكتب التي تسرد التاريخ المجسد (كتب رانكه وموموزن وميشيليه وغيرهم). وهي الكتب التي شاعت شيوعا كبيرا في ذلك العصر. كذلك أخذت «الحياة، والعمل، واللغة» تدرس دراسة تاريخية في القرن التاسع عشر بأمل اكتشاف وحداتها الأعماق من خلال دراسة تطورها عبر الزمن. غير أن هذه الجهود التي تمت على أكمل وجه في كل من علوم الأحياء والاقتصاد والفلولوجيا كان مقضيا عليها بالفشل بقدر ما فشلت جهود العصر الكلاسيكي، ذلك لأن «الأصل» الذي بحث عنه العصر بحثا لا يكلّ ظل هو الآخر يبتعد عن أي إمكان حقة لتعيينه، ولم يستطع هذا التناول التاريخي لدراسة «الحياة، والعمل، واللغة» أن يكشف عن أصل هذه النشاطات ولا عن موضوعها، وكل ما كشف عنه حيثما نظرت «المعرفة»، هو الاختلاف الذي لا حدود له، والتغير الذي لا ينتهي.

ويرى فوكو أن هذا الفهم لأثر الاختلاف والتغير هو الذي يحرك «العلوم الإنسانية» الرئيسية في قرننا هذا، وهي علم الأجناس البشرية، والتحليل النفسي، وعلم اللغويات. ويعطي كل من هذه العلوم مكانة رفيعة للغة، ومن ثم فهو يقترب من الفراغ الذي ينشأ منه الخطاب أكثر مما اقترب إليه العلم المماثل في السابق. إلا أن هذه العلوم في ميلها إلى تقسيم موضوعاتها (الثقافة، والوعي، واللغة) إلى ماهو على السطح وما هو في الأعماق، وبإيمانها بقدرتها على اكتشاف ذات تكمن في تلك الأعماق تكشف هي الأخرى عن عبوديتها لأسطورة التماثل. وهذا هو الذي جعل فوكو في استهلال نظام الأشياء يصف هذا الكتاب بأنه «تاريخ التشابه... تاريخ ماهو مثيل»، الأمر الذي جعله يكتب في نهاية هذا الكتاب: «من الجلي أن التفكير الحديث... يمضي نحو فكرة ما عن التماثل الذي يكون فيه الاختلاف كالتطابق». وفي مقابل هذا التمييز بين المتماثل والمختلف (أو قل هذا التمييز الأعلى metadisinction لأن هذا الثنائي هو الذي يبرر التمييز نفسه) يضع فوكو فكرة الآخر الذي يزودنا تاريخه بالنقيض الساخر لتاريخ التمثيل. وتاريخ الآخر هذا كتب في ثنايا «الخطابا» الخاصة بالجنون والمرض وحياة الجريمة، والحياة الجنسية، وهي الخطابات التي جرى على أساسها «استبعاده».

وهكذا يمكن أن تفهم أعمال فوكو منذ كتاب نظام الأشياء على أنها تخصيص للنتيجة القيمة التي انتهى إليها ذلك الكتاب وتوسيع لها:

> لم يستطع الإنسان حتى الآن أن يصف نفسه باعتباره تشكيلا موجودا في النظام المعرفي دون أن يكتشف الفكر في الوقت ذاته داخل نفسه وخارجها، على حدوده، وكذلك في لُحمته وسداه، قدرا من الظلمة، أو ما يبدو أنه كثافة خاملة ينغرس هذا الفكر فيها، أو يكتشف لا فكرا يضمه هذا الفكر ويكون هذا الفكر مضموما فيه. وهذا اللا فكر (مهما سميناه) لا يسكن داخل الإنسان وكأنه طبيعة جافة، أو كأنه تاريخ يتشكل في طبقات، إنه بالنسبة للإنسان، هو الآخر: الآخر الذي ليس هو بالأخ فقط بل الأخ التوأم، ليس للإنسان وليس في الإنسان، بل إلى جانبه يشكل معه وحدة جديدة متطابقة

وثنائية لا مهرب منها في الوقت نفسه.

إن نظام الأشياء «تاريخ للمثيل ـ لذلك الذي هو في ثقافة من الثقافات مشتت ومترابط، ولذا وجب تمييزه بتصنيفه أصنافا وجمعه في متطابقات». أما راقب وعاقب وتاريخ الحياة الجنسية، فهما على غرار الجنون والحضارة ومولد العيادة، يؤرخان للآخر، لذلك «المستبعد» والمخفي «للتقليل من غيريته» أو من ذلك الذي حكم عليه مسبقا وتحاملا بالشذوذ.

وفي عام 1973 نشر فوكو نتائج بحث جماعي قام به تلامذته في حلقة بحث حول جريمة قتل شهيرة حدثت في أوائل القرن التاسع عشر بعنوان «أنا بيير رفيير، بعد أن ذبحت أمي، وأختي، وأخي...» وقد انصب هذا البحث على قضية كشفت فيها الأنواع المتباينة من الخطاب، سواء منها الطبي ـ النفساني، أو الصحافي أو السياسي، عن الكيفية التي تعمل بها «القوة» في «تحليلاتها». وأوصت «بمعالجة» القاتل. وقد نشأ اهتمام فوكو بهذه القضية، بشكل واضح، من الضوء الذي ألقته على وظيفة «جريمة القتل» في تعيينها للحد الفاصل بين ماهو مشروع وماهو غير مشروع. ويذكرنا فوكو بأن المجتمع يميز بين أنواع مختلفة من القتل: الجنائي، والعسكري، والسياسي (الاغتيال)، والعارض (وليد المصادفة). غير أن «جرائم القتل» كان لها في المجتمع البورجوازي الذي كان يتبلور في بدايات القرن التاسع سحر خاص، وكان لقصص القتل، كما في مذكرات بيير رفيير الشهيرة حول جريمته، شعبية خاصة.

إن «النجاح الشامل» لهذه الروايات دليل على «الرغبة في تعرف الكيفية التي تمكن بها الناس من التمرد على القوة، ومن خرق القانون، ومن تعريض أنفسهم للموت بوساطة الموت، وعلى الرغبة في التعبير عن كل ذلك». وما تكشف عنه هذه الروايات وهذه الشعبية التي تتمتع بها في رأي فوكو هو «أنه كانت ثمة معركة بدأت تحتدم عشية الصراعات الثورية والحروب الإمبريالية حول حقين لا يختلفان إلى الحد الذي قد يبدوان عليه لدى النظرة الأولى، وهما حق أن تقتل وأن تكون قد قتلت، وحق أن تتكلم وأن تروي». والظاهر هو أن الرأي العام والرأي الرسمي فزعا أكثر من جرأة رفيير في الكتابة عن جريمته أكثر مما فزعا من اقترافها، وبدا أن خطابه «ضاعف» الجريمة وجعله يقترفها مرتين، الأولى في الواقع والثاني في

روايتها. والواقع أن رفيير لم يحاول الاعتذار لنفسه عن الجريمة، بل حاول أن يضعها في موضعها الصحيح في «خطاب الجريمة» الذي سمح بشكله الرسمي «بالقتل» ومنعه معا، وعندما تجرأ وأعطى روايته هو للجريمة فإنه وضع خطابه هو في مقابل الخطاب الرسمي بصيغه القانونية والطبية والسياسية والفولكلورية.

أما أن فعلته تضمنت قتل أحد الأبوين فقد جعل ذلك هذه الفعلة أوثق صلة بمخاوف المجتمع الأساسية: فقد كان التشابه بين جريمةقتل الأب وجريمة قتل الملك، بل بينهما وبين أي اغتيال سياسي، أمرا معروفا في الفولكلور والقانون على حد سواء، لذا فإن طبيعة الجريمة كانت لها دلالات اجتماعية وسياسية لأنها أثارت مسألة سلطة الوالد على الطفل في العائلة في المقام الأول، ومسألة سلطة الدولة على المواطن في المقام الثاني. وعندما وضع رفيير «خطابه» في مقابل الخطابات الرسمية فإنه أعطى لنفسه الحق للتصرف كيفما شاء، ووفقا لرغباته هو، وكان بذلك يتحدى ضمنيا سلطة المجتمع، سواء ما تمثل منها في العائلة أو الدولة، أو القانون، أو العلم، أو الرأي العام، لأن تحكم عليه بمعاييرها هي.

وعندما خففت الدولة، ممثلة بشخص الملك، حكم الإعدام وأسلمت رفيير إلى الحبس المؤبد فإنها أعادت تأكيد سلطتها، مخفية إياها في الوقت ذاته خلف فعل من أفعال الرحمة، وعندما قررت أن رفيير كان مجنونا ولذلك فإنه ليس مسؤولا عن جريمته فإنها ألغت أيضا مسؤوليته عن خطابه عنها، وبذا أعادت تسميته من auteur (مؤلف/ فاعل الفعل) إلى autre (الآخر)، ووضعته في السجن الذي هو في الدولة التسلطية الحديثة المصير الممكن لأي منحرف عن معايير المجتمع. وكان فوكو قد حاول أن يثبت في دراساته لخطابات العقاب والعلاج النفسي والطب، أن كل أنواع الانحراف تعتبر ضمنيا جرمية أو مجنونة، أو مريضة. ورسالة كتاب «أنا بيير رفيير...» الصريحة هي أن فكرة الانحراف بوصفه جريمة وجنونا ومرضا تنشأ ضمن مقومات الخطاب نفسه، في التفريق بين الخطاب المقبول وغير المقبول.

يضم كتابا راقب وعاقب وتاريخ الحياة الجنسية مزيدا من التوثيق لهذا الزعم. والإطار التاريخي للأخطار التي يعرضها هذان الكتابان لا تختلف

عن تلك التي نجدها في أعماله السابقة: فالانتقال من النظام المعرفي الخاص بالعصرالكلاسيكي إلى النظام المعرفي الخاص بالقرن التاسع عشر (أو قل تطور الأخير من الأول بنوع من الطفرة الوراثية) هو مركز الاهتمام. كذلك نجد في هذين الكتابين ذلك التغني بالانفتاح النسبي لمجتمع القرن السادس عشر إزاء الجريمة من ناحية والحياة الجنسية من الناحية الأخرى، وهو التغني الذي نجده في الأعمال السابقة. وقل مثل ذلك عن فكرة أن عصرنا يمر بتغير آخر سيكون له أثر بعيد. ونجد أيضا في هذين الكتابين، مثلما نجد في كتاب العيادة بشكل خاص، أن فوكو يربط التغيرات الحاصلة في خطاب الطب والعلاج النفسي بالرغبة في السيطرة التسلطية التي يرى فوكو أنها رغبة لا تنفصم عن المجتمع الحديث. لكنه يصور هذه الرغبة التسلطية، في تاريخ الحياة الجنسية بشكل خاص، باعتبارها أقوى وذات آثار بعيدة المدى، وبأنها رؤيوية بشكل يفوق ما كان قد صورها عليه في أعماله السابقة، ذلك لأن «الخطاب الخاص بالحياة الجنسية» في عصرنا ينطلق من محاولة السيطرة التامة على الفرد كله - على جسمه من دون شك، ولكن على نفسه أيضا.

يحضرّنا كتاب راقب وعاقب لتحليل النظام التسلطي هذا بتفسير لوظيفة السجن في المجتمع الحديث. فالسجن بوصفه نتاج «الخطاب الحديث الخاص بالجريمة» يصلح نموذجا «للمجتمع المضبوط» société disciplinaire الذي يشكل السجن أول مظاهره المؤسسية. والسجن، وهو مؤسسة ابتدعت في القرن التاسع عشر، وتختلف عن سراديب الحبس وقلاعه التي انتشرت في أرض العصر الكلاسيكي، لا يهدف إلى إخفاء المجرمين وحبسهم قدر «إصلاحهم» وجعلهم نماذج مما يجب أن يكون المواطنون خارجه عليه. غير أن إصلاحات السجون التي جرت في القرن التاسع عشر لم تكن دليلا على الاستنارة المطردة والمشاعر الإنسانية المتعاظمة كما صورت لنا، بل عكست التصور الجديد للمجتمع الأمثل ولمفهوم الانحراف الجديد، وللطرق الجديدة لمعالجته.

فالسجين في سجن القرن التاسع عشر، وهو سجن شديد التنظيم يخضع لنظام هرمي صارم، كان يوضع تحت المراقبة والضبط والتعليم بشكل دائم من أجل أن يتحول إلى ما تريد السلطة، كما نجدها الآن في

المجتمع، أن يكون عليه كل فرد من أفراد المجتمع ـ إلى فرد مطيع، منتج، شغول، منتظم، حي الضمير، وبكلمة واحدة: إلى شخص «عادي» في كل النواحي.. وقد جرت إصلاحات مماثلة استلهمت في الظاهر من التصور الجديد المستنير للمواطن بوصفه إنسانا «مسؤولا» في الفترة نفسها في المدارس والمؤسسات العسكرية، وأماكن العمل. وبسبب شعور أجهزة الضبط هذه (والكلمة التي يستعملها فوكو هي كلمة dispositifs التي تصعب ترجمتها) بأنها تجد ما يبرر عملها في العلوم الاجتماعية الجديدة التي دعت ـ فيما كان يظن ـ إلى تبني فكرة جديدة مستنيرة عن الطبيعة البشرية والثقافة والمجتمع، فإنها أخفت في «خطاباتها» المتعددة مثال السجون المنظمة على أساسها.

ويقول فوكو إن المجرمين والهراطقة في القرن السادس عشر كانوا يتعرضون للتعذيب والتشويه والقتل في «مشهد» يقصد منه تذكير «رعايا» الملك بحقه في أن يعاقب، أن «يقتل». لكن هذه المعاملة كانت على الأقل صريحة ومباشرة، وموجهة ضد جسم السجين، لا ضد كيانه كله، واتصفت في أسوأ حالاتها بفضيلة «الصدق» التي لا مراء فيها. فالتعذيب بطبيعته علّم الناس أن السلطة تقوم على القوة، وأظهر ضمنا أن الرعايا كان لهم حق أخذ القانون بأيديهم ومجابهة القوة بالقوة إن كانت لديهم القدرة على ذلك.

أما النظم القانونية الحديثة (ونظم العقاب التي تخدمها هذه النظم ـ لا العكس) فتمثل سلطة اجتماعية تخفي نفسها خلف ادعاءات الاهتمام الإنساني بالمواطن، وخلف مبادىء إنسانية للتنظيم الاجتماعي، وخلف مثل غيرية تقوم على الخدمة والتنوير. غير أن هذه السلطة التي يبلغ من هيمنتها عمليا هيمنة أي ملك ادعى نظريا أن سلطته مطلقة، تسعى إلى جعل المجتمع سجنا كبيرا يغدو فيه الضبط هدفا بحد ذاته، ويغدو فيه الاتفاق مع معيار يتحكم في كل ناحية من نواحي الحياة، خاصة في الرغبة، المبدأ الوحيد في كل من القانون والأخلاق.

لكن هذه الأفكار عند تلخيصها على هذه الشاكلة تبدو شديدة الشبه بذلك النوع من الهذر المحموم الذي نربطه عادة بالمحافظين من معارضي سلطة الدولة المركزية، أو بالدفاع الليبرالي عن الفرد ضد مجتمع يصر

على انتهاك حقوقه، كما أنها تبدو قريبة الشبه من «متمرد» كامو، بمعارضته للتسلطية، وبتحبيذه لفوضوية هادئة يعتبرها بديلا مرغوبا فيه. لكن إذا ما بدا أن فوكو في راقب وعاقب يدافع عن الفرد ضد المجتمع فليس ذلك لأنه يؤمن بأي فكرة عن «الحقوق الطبيعية» أو عن حرمة «عقد» بين أعضاء المجتمع أو بينهم وبين حكومتهم. إن فوكو يسقط من حسابه فكرة ماهو طبيعي أصلا، ولذا فإنه لا يكترث بفكرتي الحقوق والعقود.

والواقع أنه يرى أن فكرة ما هو طبيعي أينما ظهرت في خطابات العلوم الاجتماعية تخفي في ثناياها جانب «المعيار» بحيث يمكن إظهار أن أي «قانون» يقال إنه مستمد من دراسة ماهو طبيعي ليس أكثر من «قاعدة» يمكن بوساطتها تعريف «المعياري» وتبرير ضبط أولئك الذين ينحرفون عن المعيار بوساطة العقاب والحبس والتعليم، أو أي شكل من أشكال «الهندسة الأخلاقية». ولا يظهر أثر مفهومي «المعيارية» و«الانحراف» وعملهما في الخطاب الاجتماعي في عصرنا الراهن بأوضح مما يظهر في اهتمام العلوم الإنسانية الحديثة «بالشاذ» و«الشذوذ». وهذا الاهتمام يبدو على أجلى صوره في الخطاب الحديث الخاص بالحياة الجنسية. والهدف من كتاب تاريخ الحياة الجنسية هو أن يبين أن هذين المفهومين وهذا الاهتمام تشكل مجتمعة عناصر في صراع مستمر بين القوة والرغبة. وهدف الجزء الأول من هذا الكتاب هو أن يبين كيف أن هذا الصراع بدوره يتخفى وراء (ما يبدو أنه) رغبة بسيطة في المعرفة.

ويشير عنوان هذا الجزء من الكتاب، وهو الرغبة في المعرفة La Volonte de savoir (الذي نشر بالإنجليزية سنة 1978 بعنوان The History of Sex أي تاريخ الحياة الجنسية) إلى الإطار العام للعمل الأكبر: وهو العلاقات المتشابكة التي تشكلت في المجتمع الغربي منذ القرن السادس عشر، ولكن خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين، بين القوة والرغبة والمعرفة. والهدف الصريح للكتاب برمته هو تحليل «بيئة خطاب» الجنس وربط ذلك «بالوسائل المتعددة الأشكال التي تلجأ لها القوة». ويعد الكتاب بتنويرنا حول «طرق الإنتاج» التي تخلق «الجنس والقوة والمعرفة» من أجل تشييد ما يرقى إلى نظام سياسي ينتظم رغبة الإنسان الغربي في المعرفة. وسيكون الموضوع الأساسي للتحليل لا الجنس بذاته أو الممارسات الجنسية، أو فولكلور الجنس بل

«خطاب» يُحِل فكرة الحياة الجنسية المجردة محل «الجسد واللذة» بوصفهما «دافعا» يكمن خلف كل مظهر من مظاهر الحياة، وكأنه «السر» الذي يغلف كنه الحياة ذاتها.

أما إذا اتبع فوكو في الأجزاء التالية خطة العمل التي أوجزها في الجزء الأول فسيشكل الكتاب تغييرا مهما في الأفكار المتعلقة بالتاريخ الثقافي التي ظل ينادي بها حتى الآن. فهو في المحل الأول لم يعد فيما يبدو حريصا على الدفاع عن فكرة التقطع أو الانقطاع أو الطفرة في حركة التاريخ، وهي الفكرة التي كان يركز عليها في أعماله السابقة، ويصور خطاب القرن التاسع عشر حول الحياة الجنسية تصويرا يجعله يبدو خطابا جديدا مهما فيما يطمح له هذا الخطاب ويحققه، ولكنه يجد أصوله المؤسسية في الانضباط الذي كان يمارسه رهابنة العصور الوسطى، وفي ثقافة «الاعتراف» التي سادت ديانة ما بعد مجلس ترنت، وفي «تكنولوجيا الجنس» التي ظهرت في القرن الثامن عشر. وهو في المحل الثاني يقيم بشكل أصرح من السابق «الخطاب الخاص بالحياة الجنسية» باعتباره جزءا من الخطاب الأشمل الخاص بالقوة، ويفعل ذلك إلى حد يبدو معه أنه في هذا العمل يصل القهر في محاولته سبر غور الأعماق التي ينبثق منها الخطاب بشكل عام. وهو يعدنلا في ملاحظاته المنهجية بأن يحلل «بعض معرفة الجنس ليس بمصطلحات الكبت أو القانون بل بمصطلحات القوة»، ثم يمضي ليصف القوة وصفا يسبغ عليها كل الغيبية والميتافيزيقا التي يدعي أن القوة تسبغها على الجنس.

«إن القوة تنتشر في كل مكان»، فيما يقول فوكو، وهي ليست شيئا يمكن اكتسابه، فعلاقاتها كامنة في كل الأنواع الأخري من العلاقات (الاقتصادية، والسياسية.. إلخ). وهي تأتي من تحت، وعلاقاتها «مقصودة وغير ذاتية». وهذا يوحي بأننا يجب ألا نتوقع منه في المستقبل تحليلا «للخطاب العام الخاص بالقوة»، خاصة إذا ما تذكرنا أنه يصر على أن الصفة الكبرى للقوة هي أنها تبدي نفسها في خطاب عن شيء آخر. أي أن القوة لا تكون فعالة ـ ومقبولة ـ إلا عندما يكون جانب منها متخفيا، ويبدو أن القوة لها قدرة لا حد لها على الإزاحة، وهي لهذا لا يمكن الإمساك بها إلا «وهي طائرة»، ولا يمكن تحليلها إلا في أماكن تسكنها وتخليها في الوقت نفسه، أي أنها لا

ترى إلا بشكل غير مباشر. غير أن الحياة الجنسية هي المحل الذي يمكننا تلمسها به أفضل مايكون التلمس. فالخطاب الخاص بالحياة الجنسية، وهو الذي يروج له «جهاز القوة» dispositif du pouvoir ترويجا فعالا في المجتمع الغربي الحديث، يوصلنا الجسم الإنساني الذي نصل من خلاله إلى السيطرة على الجماعة، وعلى النوع، وفي نهاية المطاف على الحياة نفسها.

والطريقة الثالثة التي يختلف بها هذا الكتاب عن الكتب الأخرى التي كتبها فوكو هي ثورية الهجوم الذي يشنه على «المعرفة» بكل أشكالها. فالدراسات التي تناولت الجنون، والطب السريري، والعلوم الاجتماعية، وحتى تلك التي تناولت «علم آثار المعرفة» ظلت تشير إلى وجود أرضية ما، ربما كانت هي نظرية الخطاب ذاتها، يمكن أن تستخدم مسرحا لمفهوم إيجابي حول المعرفة. وقد تحقق الآن الأمل في اكتشاف هذه الأرضية. فكل شيء يبدو الآن أنه يتشكل من «القوة» ولكن هذه القوة لا يمكن تحديدها. وحتى «البحث في الخطاب» لا يعطينا أكثر من إضاءة غير مباشرة لطبيعتها، فما أن نثبت القوة في «بحث عن فلسفة الخطاب» حتى ننسل منه إلى مجال آخر، بل ربما إلى فلسفة الخطاب ذاتها. وعندما تفهم المعرفة على أنها مشبعة إلى ذلك الحد بالقوة بحيث لا يعود من السهل فصلها عنها فإن الملاذ الوحيد الباقي هو نوع من القوة التي تتفادى المعرفة من أي نوع، ولا نجدها هنا إلا إلماحات قصيرة إلى طبيعة قوة كهذه، في تسمية فوكو «للقاعدة» التي يمكن أن ينطلق منها هجوم مضاد ضد «جهاز الحياة الجنسية». وهذه القاعدة هي «الجسد واللذات». أما كيف تتشكل هذه القاعدة فأمر لا يوضحه لنا فوكو.

أخيرا يختلف هذا العمل عن بقية أعمال فوكو بلهجته السياسية الصريحة، وباعتنائه المكشوف بالقضايا السياسية المعاصرة. وتصطبغ خاتمة الكتاب بالنظرة الرؤيوية ذاتها، وذلك بتلميحها إلى حروب بيولوجية مستقبلية، وإلى مذابح سوف ترتكبها الأجناس البشرية ضد بعضها البعض.. أما الأحلام المتعلقة «بجنة الملذات» و«بالإشباع الجنسي في صبيحة الغد»، وهي الأحلام التي يظن أنها ممكنة التحقيق «بمجرد الكلام ضد المسكين بزمام السلطة، وبقول الحقيقة وإطلاق الوعود بالملذات»، فإن فوكو ينفض

يديه منها باعتبارها طوباوية فارغة. فالحقيقة، فيما يقول فوكو، هي أن هذه الأحلام تؤكد «خطاب الجنس» - إن لم تكن جزءا منه - وهو الخطاب الذي يمارس السيطرة ويسهم في عملية التحول إلى الوضع المعياري، وذلك لأن هذه الأحلام تصادق على أسطورة «الكبت» التي يروج لها ذلك الخطاب ذاته. من هنا يأتي الهدف المزدوج للتاريخ المقترح للحياة الجنسية: تبديد الأسطورة الخاصة بالطبيعة الكبتية للمجتمع الحديث، وفضح عمليات «جهاز القوة» التي يقوم بها من خلال «المعرفة» ذاتها التي تدعي أنها تحررنا من آثار هذا الكبت.

أما البداية التي تتصف بالمفارقة والتي اعتدنا أن نجدها في خطاب فوكو فهي موجودة أيضا في كتاب تاريخ الحياة الجنسية، وهي تتشكل من الفكرة القائلة إن المجتمع الغربي الحديث في العصر الفكتوري، عصر الكبت الذهبي، ليس مجتمعا يكبت النوازع الجنسية، بل هو مجتمع بعيد كل البعد عن ذلك، فقد شجع المزيد من الحديث عن الجنس، ومن الدراسة له، ومن التصنيفات الخاصة بأشكاله، ومن النظريات حول طرائقه أكثر من تشجيع أي ثقافة أخرى في التاريخ الإنساني. وشجع كذلك على تنويع الممارسات الجنسية تنويعا جذريا، وهذب الأشكال التي يمكن للرغبة الجنسية لإشباعها أن يتخذاها، وأعطى «للجنس» وظيفة ميتافيزيقية أعظم من تلك التي أعطته إياها أية ثقافة نعرفها. ويمكن القول إن الأصالة الحقيقة للمجتمع الغربي في الثقافة العالمية تكمن في إدراكه أن تشجيع الأشكال المختلفة من الجنس والسيطرة عليها يشكلان أفضل وسيلة لمراقبة المجتمع وضبط الكائنات البشرية، بل وتحويل «شذوذهم» إلى أغراض مفيدة اجتماعيا، أي تخدم القوة.

ومع أن أصول هذه النظرة إلى الجنس تعود إلى العصور الوسطى، إلا أن «الانقطاع» في النظرة الصحية على العموم للجسم ووظائفه حدث في القرن الثامن عشر. ففي ذلك الوقت أصبح الجنس موضوعا للتحليلات السببية والكمية، وأمرا له أهمية للدولة، ومصدرا يجب مراقبته لأن الناس أدركوا أن الممارسات الجنسية هي مفتاح السيطرة على عدد السكان ومن ثم على «الثروة». وصارت «طريقة استعمال الناس للجنس أمرا يهم المجتمع» للمرة الأولى - على الأقل بشكل له أهميته. أما في القرن التاسع عشر فإن

السيطرة على الجنس تمت بحركة سياسية وعلمية في الوقت ذاته، ومنها وضع معيار جنسي (هو الزواج من زوج واحد من الجنس الآخر) يغدو معه أي شكل من أشكال الجنس يهدد هذا المعيار عرضة لأن يوهم بأنه «ضد الطبيعة». وهذا ما خلق «عالم الشذوذ» - وهو أهم لفهم المجتمع المعاصر من مفهوم «الكبت».

إن عالم الشذوذ هذا هو المكان الذي تمارس فيه «الأفعال غير الطبيعية»، وهو عالم يسكنه حشد من الأنماط «المناهضة للمجتمع» من الذين تهدد أفعالهم نقاء النوع البشري وسلامته الصحية: كاللواطي، والمستمني، ومحب الجثث، والسادي، والماسوكي، إلى آخر ما هنالك. لكن بينما ينفي سكان هذا العالم إلى أبعد حدود «المجتمع السليم» يكتشف الأطباء والمعالجون والوعاظ والمعلمون والأخلاقيون بشكل عام، أنهم موجودون في الوقت نفسه داخل العائلة «العادية» أيضا، ويشكلون تهديدا «لصحتها» ولقدرتها على خدمة «الجنس البشري» بالشكل الصحيح. وهذا يعني أن «الشذوذ» يضمه جسم الإنسان «العادي» باعتباره إمكان لابد من تحديده وعلاجه وضبطه واتقاء شره - عن طريق الاستبطان، والاعتراف، والتحليل النفسي، والانتظام واليقظة العامة التي لا تنتهي إلا عند الموت. والواقع أن علم الجنس الحديث، وهو علم اتخذ شكله مقابل علم الطب العام من ناحية، وفن الحب القديم من ناحية ثانية، نجح نجاحا يجب ألا يدهشنا حتي في أن يجد أن الموت، على صيغة «الرغبة في الموت» يكمن تحت الحياة الجنسية بشكل عام.

والاختراع الكبير لهذا «العلم» هو فكرة الحياة الجنسية ذاتها. فقد اكتشف أن هناك، قبل الجنس وتحته، «قوة» توجد في مكان ما، ولا توجد «في أي مكان»، عملية مرضية في جوهرها، «حقلا من الدلالات التي تبحث عمن يكتشف معانيها»، وآلية يمكن تحديد مكانها حقا ولكنها تخضع لعلاقات سببية غير ثابتة. و«علم الجنس» يجعل من هذه القوة لا «سر» الحياة فقط، بل سر «الذات الفردية» أيضا. وعندما ينجح هذا العلم (الذي يضم حتى التحليل النفسي المحرر) في جعل الفرد والجماعة يجدان «جوهرهما» و«عدم نقائها» في «شذوذ» حقيقي أو من صنع الخيال فإنه يخدم القوة التي يجري تحديدها تحديدا مؤقتا بمصطلحات طبقية، ويتنبأ فوكو بأن هذا العلم سوف يقوم بتنظيم حروب الأجناس البشرية التي

سيجل كل منها في الجنس ثروة يمكن استخدامها في السياسة البيولوجية المستقبلية.

غير أن نظرية الكبت، أو بالأحرى أسطورته، تجد عصرها الذهبي وأرضيتها الخصبة في حقبة العائلة البورجوازية. ففي هذه الحقبة يحدد «العلم» - وبذلك يوجد - أربعة أنماط اجتماعية معينة يجري تعميمها بحيث تكون هي الأنماط الممكنة التي يمكن للإنسانية «السوية» أن تجسدها: المرأة الهستيرية، الطفل المستمني، البالغ الشاذ، والزوجين المالثوسيتين. وتعرف العائلة في الوقت ذاته على أنه الوحدة الإنسانية «السوية»، والمعترك الذي يحتدم فيه الصراع (بين الرجال والنساء، والصغار والكبار، والآبار والأبناء، وبتوسيع الفكرة: بين المعلمين والتلاميذ، وبين الكهنة وعامة الناس، وبين الحكام والمحكومين)، والذي تكون فيه الجائزة المتصارع من أجلها والأسلحة المستخدمة في الصراع أمرا واحدا هو الحياة الجنسية. ويطور «العلم» في سعيه إلى السيطرة على هذه المعركة أربع استراتيجيات كبرى: تحويل جسد المرأة الهستيرية إلى موضوع للفحص الطبي، وحياة الرضيع الجنسية إلى موضوتم يخضع للتربية، واللذات الشاذة إلى ظاهرة تخضع للعلاج النفساني، والسلوك التكاثري إلى موضوع يخضع للسيطرة الاجتماعية. وينتج عن هذه الاستراتيجيات مايدعى بالحياة الجنسية ووضع الوحدة التي تمارس الحياةالجنسية فيها على أوسع نطاق، وهو العائلة، تحت السيطرة الاجتماعية العامة. ويظهر إلى الوجود جهاز كامل لا يتعامل مع شيء سوى المشكلات التي تخلقها الحياة الجنسية التي يجري تعميمها والنظر إليها باعتبارها بعيدة الأثر في العائلة. و«الحب» في العائلة يتهدده دائما السقوط في حمأة «الشذوذ»، والشذوذ يربط «بالانحلال الخلقي»، والانحلال الخلقي بفقدان «القوة» والثروة والمكانة العرقية.

إن ما يهدف فوكو إلى إظهاره إذن هو أن «نظرية الكبت» ليست وسيلة للتحرير، بل هي على العكس من ذلك سلاح يستخدم لتوسيع السيطرة الاجتماعية على كل فرد وجماعة. لكن ماذا يكمن وراء هذه الرغبة في الضبط؟ الظاهر أن المجتمع الحديث يعرف بوضوح ما لا يفهمه الفرد إلا بصعوبة: وهو أن «الإنسان الحديث حيوان تضع سياسته مكانته بوصفه كائنا حيا موضع التساؤل». وفروع المعرفة لا تعرف ذلك فقط، بل «تثبته»،

وتزودنا بنظرية عن «التشريح السياسي للجسم الإنساني» وعن «السياسة البيولوجية للسكان». وينتهي فوكو إلى القول إن الحرب الكونية الحديثة لم تعد تدور حول «الحقوق» بل حول «الحياة» ذاتها. وبما أن الجنس يفسح لنا مجال الدخول إلى «حياة الجسم وحياة النوع» فإنه في هذه العلوم يقوم بوظيفة «الدال الفريد» و«المدلول الشامل» معا بشكل يبلغ من إقناعه أن هذه العلوم نجحت نجاحا يفوق مايمكن أن يصادفه أي كتاب عن فن الباه، في جعل «الجنس نفسه مرغوبا فيه».

وهكذا يظهر أن الخطاب الخاص بالحياة الجنسية يبدي ويخفي أثر القوة في المجتمع والثقافة الحديثين في آن واحد. وإذا ما قيست الخطابات ذات المنحى السياسي الصريح في الأيديولوجيات التقليدية بضخامة قوة هذا الخطاب فإنها ستبدو باهتة عديمة الأهمية، وسيبدو حتى النازيون معتدلين بالمقارنة مع «السياسة البيولوجية» التي يرى فوكو أنها تتشكل على الأفق. فهو يتنبأ بحقبة من الحروب العرقية يستشري خطرها أكثر من أي شيء عرف في السابق، وذلك للدرجة التي ستنجح فيها «المعرفة» في جعل أثر الحياة الجنسية المقصود منها ضبط «الأجسام واللذات» جزءا من بنية الفرد والجماعة الداخلية.

وهكذا فإن كتب فوكو القادمة تعد بأن تكون رؤيوية أكثر من سابقاتها، وذلك، في جانب منه، لأن فوكو وجد موضوعه الحقيقي وهو القوة. فقد جعل فوكو القوة شيئا له وجود مجسد وأعطاها المكانة التي شغلتها الروح في ظل نظام إنساني أبكر عهدا. لقد كان موضوعه الحقيقي الدائم هو القوة بطبيعة الحال، ولكنها كانت قوة محددة الملامح، موجودة في علاقات معينة بين الكلمات والأشياء، أما الآن فإن «الفراغ» الذي قيل إن اللغة قد غزلت منه حكاياتها قد امتلأ. وتبين أن الثقافة برمتها ليست هي ذلك التسامي الذي لا ينتهي، والذي تصوره النزعة الإنسانية على أنه جوهر الجنس البشري، بل هي كبت دائم ولا شيء غير ذلك. قد تقتل أو قد لا تقتل، من غير شك، ولكنه في نهاية المطاف مدمرة وحسب.

لابد من أن تبدو أعمال فوكو عندما تلخص على هذه الشاكلة، وكأنها ليست أكثر استمرار لتراث في الفكر التشاؤمي، لا بل المتحلل decadent الذي قد يمثله شوبنهاور وغوبينو ونورداو وشبنغلر. وبالفعل فإن فوكو لا

يجد الكثير مما يستحق أن يبكيه في أفول الحضارة الغربية، لكنه في الوقت ذاته لا يحدوه أمل كبير في حلول شيء أفضل منها محلها. على أن الفلاسفة غير ملزمين بأن يكونوا متفائلين، وهذا ينطبق على المعلقين على الثقافات. والمسألة ليست ما إذا كان المفكر متفائلا أم متشائما، بل هي الأسس التي استند إليها رأيه.

أما الأسس التي استند إليها فوكو فيصعب تحديدها لأنه يرفض معظم استراتيجيات التفسير التي شرفها محللو الثقافة والتاريخ باعتبارها أسس مدح الممارسات الاجتماعية، أو قدحها في الماضي. والنقطة المركزية في فكره هي نظرية للخطاب تقوم على مفهوم أميل إلى التقليدية حول العلاقة بين اللغة والتجربة، وهي نظرية تعود أصولها إلى فن البلاغة الذي لم يعد الناس يثقون به. وفوكو يستخدم الأفكار البلاغية عن اللغة ليشيد مفهوما للثقافة باعتبارها سحرية، شبحية، إبهامية. غير أن ما يثير الاستغراب هو أن هذه الفكرة الخاصة باللغة لا تلقى منه أي نظرة فاحصة. والواقع أن فوكو، رغم أن فكره يقوم بالدرجة الأولى على نظرية في اللغة، لم يطور مثل هذه النظرية بأي شكل منتظم. ومادامت هذه النظرية غير مطورة فإن فكره يبقى أسيرا لتلك القوة نفسها التي ظل هدفه الدائم أن يبددها.

ببليوغرافيا:

ولد ميشيل فوكو سنة 1926 وانتقل سنة 1970، بعد أن درس الفلسفة في جامعة كليرمونت فراند، إلى باريس حيث اشتغل أستاذا لتاريخ النظم الفكرية في الكوليج دي فرانس.

الحواشي

(*1) أستعمل فكرة الاختلاق لأوحي بمعنى الخلق وبمعنى الإيهام بالوجود اللذين تدل عليهما كلمة fiction (قصته) وما تدل عليه «الذات» التي تُختَلقُ لتقوم بوظيفة الخطاب، حسب فهم فوكو له. (المترجم).

(*2) rarefaction - وقد ترجم السيد أحمد السطاتي هذه الكلمة بالتطفيف (نظام الخطاب وإرادة المعرفة)، الدار البيضاء، 1985، ص 31)، ولا أرى لهذه الترجمة وجهاً. يروي ابن منظور في اللسان: إني لأترك الكلام فما ارهف به أي لاأركب البديهة فلا اقطع القول بشيء قبل أن أتأمله وأروي منه (مادة رهف). (المترجم).

هذه أمثلة للتوضيح:

من طلب الموت أعطيت له الحياة	paradox:
نار باردة	oxymoron
الحياة هي الأمل والأمل هو الحياة	chiasmus
سود الليالي (الليالي السوداء)	hysteron preteron
بارك الله البطن الذي حمل أباك	metalepsis
واحر دمعي عندما أراك قتيلا	prolepsis
أم القرى، دار السلام، الفيحاء	anatonomasia
طرقت الباب حتى كلّ متني، فلما كلّ متني كلمتني	paronomasia
انظر تلك الغادة الحسناء (يقصد عجوزا شمطاء)	antiphrasis
جنوده بعدد رمال الشطآن	hyperbole
الغني: «ليست محتاجا إلى الصدقات»	liotes:
كالنار كلما غذيتها زادت جوعا	irony:

(*3) هو نظام نصوره لايبنتس أساساً للتفكير السليم في العلوم كلها (المترجم).

ببليوغرافيا

ولد ميشيل فوكو سنة 1926 وانتقل سنة 1970، بعد أن درس الفلسفة في جامعة كليرمونت فراند، إلى باريس حيث اشتغل أستاذاً لتاريخ النظم الفكرية في الكوليج دي فرانس.

BOOKS

Maladie mentale et psychologie (Paris, 1954)

Histoire de la folie (Paris, 1961); English translation Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason (London, 1971; New York, 1973)

Naissance de la clinique (Paris, 1963); English translation, The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception (London and New York, 1973)

Raymond Roussel (Paris, 1963)

Les Mots et les choses: une archeologie des sciences humaines (Paris, 1966);

English translation, The Order of Things: As Archaeology of the Human Sciences (New York, 1970; London, 1974)

L'Archeologie du savoir (Paris, 1969); English translation, The Archaeology of Knowledge (New York, 1972; London, 1974)

L'Ordre du discours (Paris, 1971); English translation, "The Discourse on Language,' included as appendix to The Archaeology of Knowledge (see above) (with Claudine Barret-Kriegel and others)

'Moi, Pierre Riviere, ayant egorge ma mere, ma soeur et mon frere...': Un cas de parricide au XIX siecle (Paris, 1973); English translation, 'I, Pierre Riviere, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother...' (London, 1978)

Surveiller et punir: Naissance de la prison (Paris, 1975); English translation, Discipline and Punish: The Birth of the Prison (London, 1977; New York, 1978)

Histoire de la sexualite, vol. I: La volonte de savoir (Paris 1976); English translation, The History of Sexuality, vol. I (New York, 1978; London, 1979)

Language, Counter-Memory, Practice, ed. D.F. Buchard (Ithaca, N.Y., 1977); Oxford, 1978): An English translation of selected essays and intervieus.

4 جاك لاكان

بقلم مالكولم بوي

هناك مفهوم رومانسي للعبقرية، لم يختف بعد، يجعلنا نتوقع من المفكر الأصيل أن تنبثق أفكاره في بهائها المكتمل من داخله هو، أو من الطبيعة، أو من حيث لا ندري. وبينما تجد العقول التي تحتل مرتبة أدنى ما يشغلها في قراءة نصوص الماضي وفي التوسع بها، فإن المجدد الحق يتوقع منه أن يصنع كل شيء بنفسه.. لكننا إذا مضينا خلف فرضية كهذه فقد نشعر بالحرج إزاء مفكرين يقدمون أنفسهم لنا بفخر واعتزاز باعتبارهم قارئين شراحا للاعمال الفكرية الكبرى الراهنة. لكن ما أكثر الأدلة التي تشير إلى أن التفكير الذي يجري في ظل مفكر سابق يثير الاعجاب قد يكون تفكيراً يتصف بقدر كبير من الأصالة والقوة. فهذا أفلوطين يقرأ أفلاطون، وهذا ابن ميمون يقرأ أرسطو، وهذا ابن رشد يقرأ الاثنين، وماركس الشاب يقرأ هيغل. ويحتاج تقدير الأصالة في أمثال هذه الحالات إلى قدر من الجهد يفوق ما قد نكون اعتدنا عليه: فما أنجزه كل مفكر لاحق قد لا يفهم تمام الفهم إلا إذا كنا مستعدين للعودة إلى أعمال المفكر السابق، ولتتبع كل التحولات والتشويهات الخلاقة التي طرأت عليها

بالتفصيل. وبحث كهذا قد يكون بحثا مثيرا: فقد ينبهنا لا إلى طرق الوصول إلى الأصالة التي تغفل عنها مسلماتنا الحديثة فحسب، بل أيضا إلى الدور الكبير الذي تؤديه إعادة التفكير وإعادة الكتابة حتى في أعمال أولئك الذين لا يعترفون بسابقين ويقدمون أنفسهم وكأنهم استثناءات لكل القواعد ماعدا تلك التي يستنونها هم أنفسهم.

لاكان يقرأ فرويد. هذه أبسط الحقائق عنه وأهمها، أما موطن اختلاف بحثه الذي دام أربعين سنة في أعمال فرويد عن القراءات الشهيرة التي ذكرتها فيكمن في البقاء الظاهر لدوافعه. فحيث سعى الآخرون إلى مواجهة مجموعة من الأفكار بأخرى (أرسطو في مقابل الفلسفة الاسلامية في أعمال ابن رشد وفي مقابل يهودية الأحبار في أعمال ميمون)، أو إلى التوسع في مسار واحد من مسارات مجموعة الأعمال الأصلية على حساب بقية المسارات (أفلوطين يركز اهتمامه على أفلاطون الميتافيزيقي أو الصوفي الذي كان يمكن أن يكونه)، يقدم لاكان مسعاه الأكبر على أنه قراءة جيدة لفرويد ومحاولة لفهمه فهماً صحيحاً.

تسير «العودة إلى فرويد التي أعلن أنها رسالته الشخصية وشعاره في مسارين مختلفين: الأول والأوضح في إجراءاته هو استخراج أفكار فرويد من ركام التبسيطات والتفسيرات التي أغرقه بها من تلاه من الكتاب. وقد استهدفت سهام الجهود الخلافية المضنية التي تطلبها ذلك حركة التحليل النفسي العالمية ذاتها. أما أولئك الذين لا يرون في الأفكار الفرويدية أكثر من سلعة يتعاملون بها - كذلك الأكاديمي المغمور الذي يكتب الكتب التبسيطية التي تنشر في طبعات رخيصة ذات أغلفة ورقية، أو المتحدث المتباهي بجدة أفكاره على سبيل المثال - فلا ينالون منه حتى الغمز العابر. فمعظم المحللين النفسانيين ارتكبوا ما هو أسوأ من سوء فهم فرويد: لقد فقدوا الاحساس بوطأة هذه الأفكار وجدتها واثارتها للحيرة كما صاغها أصلا. لقد فهمت هذه الأفكار وكررت بشكل بالغ السطحية وقبلت قبول الأطفال لما يقال لهم بحيث أصبحت عائقا يقف أمام البحث العلمي في العمليات الذهنية بدلا من أن تعزى لمزيد من ذلك البحث.

وكانت إجراءات الدخول في عالم التحليل النفسي التي أراد فرويد أن يضمن بواسطتها استمرارية تعاليمه غالبا ما تؤدي إلى نتيجة جانبية

مهلكة: «ألم تؤد هذه الاجراءات إلى شكلية قاتلة تثبط المبادرة عن طريق معاقبة المغامرة وتجعل سيادة رأي العارفين مبدأ من مبادىء الحيطة الخانعة التي تكبح جماح الأصالة البحثية قبل أن يجف ماؤها في نهاية المطاف» (Écritsالكتابات). والتحليل النفسي في كتابات لاكان كثيرا ما يطلب منه (أي من التحليل النفسي) أن ينقلب على نفسه وأن يعيد التفكير في مفاهيمه وطقوسه ومؤسساته من وجهة نظر مكتشفاته هو وبينما تكون هذه المكتشفات في صيغتها الأصلية التي لم تخضع بعد لنظام يحتويها.

أما المسار الثاني والأعقد فيعرض لاكان إلى خطر أكبر من خطر استعداء بعض أنداده في المهنة. فهو يضطلع بمسؤولية تصحيح بعض الأجزاء في أعمال فرويد بالاستعانة بأجزاء أخرى. والاكتشاف الذي يضعه لاكان في المركز من منجزات فرويد ويستعمله بوصفه وسيلته الفكرية الأساسية لتصحيح فرويد من الداخل هو اللاوعي - اللاوعي الذي يظهر بوصفه نظاما مستقلا يتعارض مع نظام يتشكل مما هو سابق للوعي، وما هو ضمن دائرة الوعي[1*]. وهو النظام الذي نجده في النموذج الثاني من النماذج الكبرى التي وضعها فرويد للجهاز النفسي (لم يظهر مفهوم اللاوعي في النموذج الأول الذي ظهر في بحث فرويد الموسوم «مشروع لسيكولوجية علمية» عام1895 إلا باختصار شديد؛ أما في النموذج الثالث الذي يضم ثالوث الهو والأنا والأنا العليا، وهو الثالوث الذي ظهر سنة1923- فإن مفهوم اللاوعي يكتسب دوراً جديداً معقداً: فالصفات الكبرى التي يتميز بها اللاوعي تعود إلى الظهور في وصف فرويد للهو، غير أن في الحقبة المبدعة الكبرى التي تمتد ما بين تفسير الأحلام وحتى الأبحاث الميتاسيكولوجية التي ظهرت عام1915. والمفهوم هنا طوبوغرافي ودينامي معاً، ويحتل من بحثي فرويد عن «الكبت» و«اللاوعي» المكان المركزي من أعقد ما كتبه فرويد عن طريقة عمل الذهن.

كان أهم ما اكتشفه فرويد في نظر لاكان ونظر الكثير من الكتاب الأخرين ليس هو أن اللاوعي موجود - هذا أمر واضح - بل هو أن للاوعي بنية وأن هذه البنية تؤثر بأشكال لا حصر لها على أقوالنا وأفعالنا وأنه عندما يفضح نفسه على هذه الشاكلة يجعل نفسه قابلا للتحليل. واللاوعي كما يصفه كتاب تفسير الأحلام وكتاب الأمراض النفسية في الحياة وكتاب

النكت وعلاقتها باللاوعي يثرثر ويكشف عن نفسه باستمرار، فهو يصر على أن يسمع في أحلامنا وفي الأمور التي ننساها أو تتشوش في ذاكرتنا، وفي هفوات اللسان والقلم، وفي النكت والأعراض المرضية، وفي ما يتكرر من كلامنا أو حركاتنا الجسمانية، بحيث يصبح عادة ملازمة لنا. والطاقة النفسية التي يحدث بواسطتها ويدوم تقابلها وتعارضها طاقة أخرى تسعى في الجانب الأكبر منها عن طريق الخداع والتضليل إلى دفع محتويات اللاوعي المكبوتة إلى حيز ما يسبق الوعي والوعي. وهذا الجدل الذي لا ينقطع والذي يتمخض عنه هذا الصراع له سحر خاص على خيال لاكان، وتبلغ لغته المجازية ذروة تأثيرها عندما يصف اللاوعي وهو يتكلم في مواجهة الكبت والرقابة. ففي الفقرة التالية على سبيل المثال يتوسع في حكاية أفلاطون الأليغورية عن الكهف(*2) ويحورها:

> «إن المكان الذي نتحدث عنه يقع في مدخل ذلك الكهف الذي نعرف أن أفلاطون يقودنا فيه نحو المخرج، بينما يتخيل الناس المحلل النفساني وهو يدخل. غير أن الأشياء ليست على مثل هذه البساطة لأن هذا مدخل وأنت لا تصله إلا عندما يوشكون على إغلاقه (فهذه المنطقة لن تجتذب السواح) ولأن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تؤدي إلى فتحه هي المناداة من الداخل» (الكتابات).

مهما يكن الوقت الذي نصل فيه إلى كهف اللاوعي فإن الوقت يكون وقت الاغلاق، والطريقة الوحيدة التي تمكننا من الدخول هي أن نكون في الداخل فعلا، وبنية اللاوعي لا يستطيع معرفتها إلا من هم مستعدون للاعتراف بقدرته اللامتناهية على الازاحة(*3)، وتقبل هذه القدرة.

يشير لاكان في محاولاته الكثيرة لإعادة تذكير التحليل النفسي بما في مكتشفاته من عناصر تستثير الناس إلى قوة الكبت المستمرة، سواء أمورست داخل العملية التحليلية أم داخل العملية المجردة الساعية إلى بناء النظرية التحليلية. فاكتشاف اللاوعي هو نفسه خاضع للكبت، واللاوعي الذي هو، طبقا للتعريف الذي يقوم عليه التحليل النفسي، عالم الطاقة الغريزية الحرة الذي لا يعرف الاستقرار أو الاحتواء أو الانتهاء، يشل حركته دارسوه المحترفون ويخضعونه لأفكارهم، أي أن عامل الارباك والادهاش الخارق

للعادة هذا يصبح قطعة عادية من لعبة فكرية عادية.

غير أن تشويه الرسالة اللاواعية على أيدي المحللين الذي أعقبوا فرويد له ما يمثله في أعمال فرويد نفسه. فلقد كان ما اكتشفه مخيفاً، وقادته رؤيا البنية النفسية المنتشرة باستمرار، المتداخلة أجزاؤها بشكل لا نهاية له، إلى البحث عن عزاء في العالم المريح الذي يخلقه الإيغال في عالم الأسطورة والميتافيزيقا. ولكن رغم أن فرويد تراجع عن اكتشافه بطرق كان يمكن لاكتشافه أن ينبئه بها، إلا أن مغامرته الفكرية تبقى مثالا يستحق الدراسة لما تتضمن من مخاطر خضع لها. ولاكان يصوره وكأنه أكتيون[4*] جديد تتناهشه أفكاره هو لأنه أراح الستار عن إلهة اللاوعي. وقد اختار لاكان لنفسه مهمة المضي وراء الفكرة الفردية التي أرعبت فرويد حتى ولو دفع ثمنها غاليا[5*] وكذلك السماح للمذهب المكبوت بأن يعود إلى حظيرة التحليل النفسي كما يمارسه أصحابه ويفكرون به، وإن عنت هذه العودة إرباكه. وهذا يتبين حتى من العرض السريع ومدى المفارقة في عودة لاكان إلى فرويد، ومدى التمرد الذي يتضمنه هذا الولاء الصادق.

يرفض لاكان في معرض إعادة التفكير في نصوص فرويد «من الداخل» الخضوع لمغريات القبول التام أو الرفض التام بالدرجة نفسها من الثبات. وتتضح بدايات هذا التوتر في أول كتاب كبير نشره بعنوان ذهان العظمة وعلاقاته بالشخصية De la psychose Paranoiaque dans ses rapports avec la personalité الذي نشر عام1932 وأعيد طبعه عام1975. لقد جاء لاكان إلى التحليل النفسي، ويشكل هذا الكتاب، الذي كان رسالته لنيل الدكتوراة، نقطة تحول حاسمة في سيرته الفكرية. ومع أنه يحرص فيه على كل الدقائق البحثية التي تتطلبها رسائل الدكتورة إلا أن لاكان يشن فيه هجوما قويا على عدة أنماط سائدة من أنماط التفسير النفساني. فقد أعيقت دراسة جنون العظمة أو الاضطهاد Paranoia بواسطة القدرة التي تملكها مؤسسات العلاج النفسي القائمة على إسباغ هالة القداسة على فرضيات ضعيفة، أو لم يتثبت منها بالقدر الكافي، وعلى تحويلها إلى معتقدات ثابتة. فأولئك الذين يفسرون جنون العظمة أو الاضطهاد باللجوء إلى ما يدعونه لها من أساس عضوي أو إلى المزاج الموروث أو نمط التركيب الجسماني للمريض إنما يلجأون إلى حيلة تفسيرية مفيدة في كل الحالات

تسمح لهم بتفادي الاعتراف بتعقد الفرد الإنساني.

يزود التحليل النفسي لاكان بوسيلة ثمينة لكي يعيد الانتباه إلى الشخص الذي يعاني من جنون العظمة أو الاضطهاد باعتباره شخصا. فهذا الشعور، مثله مثل أنواع العصاب الأخرى التي تطورت نظرية التحليل النفسي حولها يمكن أن يوصف وأن يحلل بشكل متناسق بالعودة إلى شخصية الشخص الذي يعاني منه إلى حياته الجنسية وتجاربه في طفولته، وتطوره العاطفي، وعلاقاته العائلية،وقدراته العقلية، ورغباته. فإذا ما تم جمع هذه المادة وتنظيمها انتفت الحاجة إلى حشر المريض في أنماط مرضية سابقة، أو ما يدعي بأنماط الطباع Characterology. وقد وضع لاكان بإيحاء من التحليل النفسي، تصورا لعلم يدرس الشخصية يحتفظ فيه الشخص بماضيه ومقاصده وذكائه المبدع. ولكن لاكان يؤكد، حتى في أثناء استخلاصه لهذا الدرس وتغنيه «بعبقرية أستاذ التحليل النفسي الهائلة» حدود ما يدين له به ويشير إلى التناقضات التي تكتنف نظرية فرويد. كذلك نراه يستمد بعض الأفكار بشكل بتنا نألفه عنده من مفكرين آخرين مثل سبينوزا، ووليم جيمس، وبيرغسن، ورسل من أجل أن يبقى نموذجه النظري منفتحا لنظم فكرية أخرى. وتمكن في الجدل العنيف الذي مارسه في ذهان العظمة وفي ما قدمه فيه مفاهيم لا تتصف بالثبات ويصحح بعضها البعض الآخر، تمكن من خلق أسلوب فكري مدهش.

وعندما قرأ لاكان بحثا قدم فيه فكرة «المرحلة المرآوية» Mirror Phase أمام المؤتمر الدولي للتحليل النفسي الذي عقد في مارينباد عام1936 - وبذا انضم رسميا إلى الحركة - فإنه بدأ باستقصاء نمط من «الإنتاج أثناء العمل» الذي ظل بطابعه هو منذ ذلك الحين. فالجانب الأكبر في أعماله منذئذ اتخذ شكل الأبحاث التي تلقى في المؤتمرات والتقارير التي تقدم للهيئات المتخصصة؛ وهذه يرتجلها ارتجالا من ملاحظات مكتوبة أو يعيد صياغتها من كتابات معدة للنشر، غالبا ما يعيد تحريرها والتعليق عليها في مناسبات لاحقة. وقد ظهرت مختارات وفيرة من هذه الأبحاث في كتابات (1966). وفيها تظهر علائم ذلك التداعي الحر الذي يفرضه التحليل النفسي على المريض وهو يتكلم، وعلائم ذلك «الانتباه المشدود بانتظام» الذي يطلب من المحلل أن يعطيه لكلمات مريضة. وهذا يعني أن أفكار

لاكان الكبرى ذاتها ومواقفه الخلافية الأثيرة تأتي للقارىء بشكل قصد منه أن يكون غير مستوٍ أو مترابط.

وتأخذنا الصيغ المحررة من حلقات البحث الأسبوعية التي يعقدها لاكان في باريس، التي هي الآن في طريقها إلى النشر، أبعد حتى من ذلك في مختبره الفكري. وتوضح بعض الأجزاء من حلقة البحث Séminiaire بعض الأفكار الرئيسية في الكتابات، ويتوسع بعضها الآخر فيها، بينما يتشكل جانب آخر منها من تسجيل لهمهمات تتعاظم باستمرار وتتهاوى الملكة النقدية أمامها بغضب أو بإعجاب مبهور. فنثر لاكان يطمح باستمرار إلى طلاقة اللغة المحكية. وأهدافه من الكتابة بهذا الأسلوب واضحة: أن يدع طاقات اللاوعي تتجسد في إيقاع جمله العارض، وأن يمنع القارىء من تشييد كيانات نظرية سابقة لأوانها على النص الذي يقرأه، وأن يجبره على التعاون معه تعاوناً تاماً في عمل اللغة الخلاق.

وهذه الصفة من صفات كتابة لاكان تجعل إسهاماته في لغة التحليل النفسي الفنية صعبة التلخيص. فالمصطلحات والمفاهيم التي توسع بواسطتها في مفاهيم فرويد وأعاد صياغتها بها ليست متاحة لنا بشكل محدد واضح المعالم. فهي تحدد بعضها البعض أثناء قيامها بعملها التحليلي وتمر في تغييرات حادة في مدلولاتها مع تغير سياقاتها الفكرية. ولاكان بانٍ لمتحركات فكرية لاتكاد ترتبط بمركز ثابت، ويحسن إزاءها ألا نسأل عنما يعنيه مصطلح ما بل عما يفعله أو ما السبل التي يسلكها . وكذلك فإن مفاهيم لاكان كلها، مهما كبر دورها أو صغر داخل نماذجه النفسانية (أو الـ Tipologies[(*6)] كما يدعوها في كثير من الأحيان) تستخدم باعتبارها أسلحة جدالية: ولا يكتمل أي وصف لها دون الاشارة إلى الطرق التي يجرى بها تحويرها لتفي بالأغراض المتغيرة للمناقشات التي تتم داخل مهنته.

خذ على سبيل المثال مفهوم «المرحلة المرآوية» الذي أشرت له قبل قليل. وتأتي هذه المرحلة في حياة الفرد الإنساني ما بين ستة الأشهر وسن السنة والنصف. وهي الفترة التي يتمكن الفرد فيها للمرة الأولى من تصور نفسه باعتباره كيانا متناسقاً يتحكم بذاته رغم عدم اكتمال سيطرته على منشاطه الجسماني. وهذه الصورة يستطيع الحصول عليها بشكل مجسد عندما يرى صورته في المرآة:

«إن هذا التقبل الفرح من قبل الطفل في مرحلة الرضاعة لصورته المرآوية بينما هو لا يزال غارقا في عجزه الحركي واعتماده على الرضاعة والرعاية، يبدو أنه يكشف في موقف مثالي الوضع الرمزي الذي تترسب فيه الأنا في شكلها الأولى، قبل أن تتموضع في جدلية التماهي مع الآخر وقبل أن تعيد لها اللغة في شكلها الشمولي وظيفتها باعتبارها ذاتا» (المصدر نفسه).

ولحظة التعرف على الذات هذه لها أهمية بالغة لا لأنها تمثل مرحلة من مراحل الطريق نحو «النضج» أو «الاكتمال الجنسي» ـ فهذه النماذج التطورية التي توضع لتفسير الذات الإنسانية تتعرض للنقد الدائم على يدي لاكان ـ بل لأنها تمثل نزعة دائمة لدى الفرد: النزعة التي تقوده طوال حياته للبحث عن الوحدة الموهومة «للذات المثلى» ولمحاولة تجسيدها في نفسه. والوحدة المزعومة في مثل هذه اللحظات، والأنا التي تتشكل من مجموعة المزاعم المتلاحقة هذه، كلاهما أمران غير حقيقيين، بل هما محاولتان للتحايل على بعض عوامل الفقدان manque والغياب والنقصان في العيش الإنساني.

يتضح حتى من الأسطر القليلة التي اقتبستها والتي حاولت فيها تلخيص أفكار لاكان أن فكرته الخاصة بالمرحلة المرآوية تتجاوز حدود سيكولوجية الطفل كثيرا في سعيها نحو إثبات صحتها، فنحن نجد في أواخر المقطع المقتبس أن ثمة نظرية في اللغة وأخرى في الإدراك المتبادل بين الأشخاص قد بدأتا بالتشكل؛ كذلك نرى أن ثمة مستوى آخر من التجربة قد بدأ بالظهور في مقابل مستوى التماهيات الموهومة التي تبدأها لحظة الرؤية البصرية. ومن الاعتراضات المحببة لدى لاكان على التحليل النفسي كما يمارس تقليديا ذلك الذي بدأت تتضح معالمه حتى في هذا العرض الموجز: فإذا لم تكن الأنا شيئا أكثر من ترسب موهوم فما أسخف تنطع دعاة سايكولوجية الأنا لمهمة تطوير تلك الذاتية الشبحية واعطائها صفة الثبات والاستقرار.

وقد يكون القول بمعنى من المعاني إن النظم الفكرية المعقدة كلها تعمل على هذه الشاكلة، حيث يساعد كل مكون من مكوناتها على تحديد المكونات

وتنشيطها، ولكن بينما يسعى أصحاب هذه النظم إلى قسمتها في العادة إلى وحدات فرعية منفصلة تسهل معالجتها يسعى لاكان إلى إنقادي هذه القسمة ويعتبر ذلك أمرا يتعلق بالصدق مع الذات. فعنده يعمل كل مفهوم وكأنه نقطة ارتباط داخل شبكة من الاختيارات السلبية والإيجابية، ويقدمه للقارىء بلغة تبقى على عمليات الرفض والقبول باعتبارها حركة دائبة في بنية التفكير ذاتها

وسأنتقل الآن إلى تلك السلسلة المركزية من الأفكار الثاقبة والتخمينات الخاصة ببنية اللاوعي التي تقوم عليها نظريته الخاصة بالعمليات النفسية برمتها. ذلك أن طرقه المميزة في التفكير والكلام والكتابة، وهي الطرق التي حظيت بشهرة واسعة ، لا تكتمل وتصبح جاهزة للتقويم المسؤول إلا عندما تبحث في سياق هذه النظرية.

يدمج فرويد في شرحه الأساسي للاوعي سلسة من النماذج الاقتصادية الدينامية الطوبوغرافية[*7]. فلم يكن اكتشافه من ذلك النوع الذي يمكن إعلانه والتبسط فيه بلغة نظرية واحدة جاهزة. وعندما أراد بعد سنوات عديدة من التحليل العملي والنظري أن يصنع قائمة بخواص اللاوعي بوصفه نظاما وجد نفسه لايزال يستعمل مفردات فنية أسهمت في وضعها علوم البيولوجيا والميكانيكا والدراسة اللغوية إسهاما بيناً. فقد زعم أن اللاوعي يضم في صميمه نوازع غريزية يمكنها أن تتعايش دون أن تؤثر في بعضها البعض ودون أن تتناقض. وهي لا تعترف بوجود السلبيات أو الشكوك، ولا بوجود درجات متفاوتة من اليقين. إن اللاوعي هو عالم العمليات الأولية الذي تنتقل فيه الطاقة النفسية بحرية بين الأفكار عن طريق الازاحة والتكثيف[*8]. وهو غفلٌ من الزمن، ولا يحفل بالواقع الخارجي بل بالحصول على اللذة وما يقابل ذلك من تفادي الألم.

لقد كان من أبرز النظرات التي توصل إليها حدس لاكان أن وصف فرويد للاوعي وعلاقاته بنظام ما قبل الوعي. الوعي يمكن أن تعاد صياغته باستعمال عدد محدود نسبيا من المفاهيم اللغوية بحيث يزداد تماسكا في آن معاً. وقد جاء الإيعاز بهذا التجديد من فرويد نفسه الذي تحتل «حقائق اللغة» في أعماله مكانا بارزا جداً. فقد أظهر فرويد في تحليله للقصص اللفظية التي زودته بمعينه الأكبر من الأدلة للحالات التي عالجها، وفي

كتبه عن الإحلام والهفوات اللفظية وغيرها، وعن النكات، أظهر براعة ورهافة فائقتين بوصفه ناقدا للنصوص. وقد شكل تطور وظائف اللغة الإنسانية موضوعا أثيرا لديه. وغالبا ما استشهد بعلوم اللغة لإعطاء الأمثلة والأدلة الداعمة لأرائه في كتاباته النفسية. ويرى لاكان أن الصدفة التاريخية وحدها هي التي منعت فرويد من الاستفادة من علم اللغويات نفسه استفادة ذات بال، ذلك أن الأسس التي قام عليها ذلك العلم كانت ترسى على يدي سوسير وغيره في الوقت الذي كان فيه فرويد يقيم أركان نظريته ولم يكن يتوقع منه أن يمتلك تفصيلية بعلم مجاور لعلمه كان ما يزال في مهده أو يستنتج منه استنتاجات مفيدة.

لقد كانت الدروس التي منعت صدفة المولد فرويد من تعلمها، ومكنت لاكان من ذلك هي بالدرجة الأولى تلك المتعلقة بالتحليل المتزامن للنظم المعقدة[*9]. فالفيلولوجيا المقارنة التي كانت ما تزال ملكة العلوم اللغوية خلال سني تكوين فرويد، لم تتصف بافتقارها إلى ما تعلمه عن هذا النوع من التحليل فقط، بل كانت أحيانا، لعالم النفس، مدعاة للغلط. ففي مراجعة كتبها فرويد عن كتيب يقوم على الظنون نشره كارل أيبل عام1884 بعنوان المعاني المتضادة للكلمات الأساسية على سبيل المثال أقام فرويد مماثلة بين العقل وهو يحلم، وهو عقل لا يعترف بوجود المتناقضات، وبين الوضع البدائي للغة البشرية التي افترض أيبل وجودها، وهي لغة كانت لبعض كلماتها معان متناقضة. (تفترض النظرية مثلا أن كلمة Bat (وتعني Good) وكلمة Badde (وتعني Bad) مشتقان من جذر مشترك يعني Good-bad). وقد استعمل فرويد فيما بعد كتاب أبيل باعتباره الدليل الوحيد على الرأي القائل «إن تساوي المتناقضات في الأحلام صفة عامة قديمة في الفكر الإنساني». وهذا يعني أنه اقام وهماً من أوهامه حول «أصل الأشياء» على غلط من أغاليط الفيولوجيا.

أما اللغويات فلا تسمح بمثل هذه الشطحات وتعطينا أفضل من مناهج المقارنة بين اللغة والعقل. فبما أن علم اللغويات يدرس الفروق الدنيا بين الوحدات التي تتشكل منها اللغة ويدرس طرق اتحاد تلك الوحدات وامتزاجها ضمن نظم شاملة فإنه يعطينا سلسلة من النماذج القابلة للفحص التي تمثل الجهاز النفسي. وبينما قادت الفيلولوجيا فرويد إلى أرض من صنع

الخيال فإن علم اللغويات كما استخدمه لاكان تمكن من إعادة التحليل النفسي إلى المهمات التي كان فرويد شديد الحنكة في أدائها: إلى استخلاص البنية الذهنية والتعبير عنها تعبيراً متناسقا.

Linconscient est structuré comme un langage“

إن بنية اللاوعي شبيهة ببنية اللغة - هذه المقولة الشهيرة من أقوال لاكان تشهد على أهمية مايدين به لعلم اللغويات. وبما أنها صيغت على هيئة تشبيه، فإن الأسئلة التي قد نسألها عن صيغة لاكان هي: ما مدى دقة هذا النوع من المقايسات؟ وما مدى فائدتها؟ هل يستحوذ الإصطلاح الأول (اللاوعي) على الأولوية المنطقية على الثاني (اللغة)؟ ولو عكسنا ترتيب المصطلحات فهل نحصل على الشيء نفسه أم على شيء لايقل عنه أهمية، أم على شيء أقل قيمة؟ أن عمل لاكان في هذا المجال يتشكل من سلسلة من الاستكشافات ذات الاتجاهين - للاوعي على اللغة، وللغة على اللاوعي - قام بها بإهمال مستمر لرغبة القارىء في أن يحصل على علامات ثابتة على الطريق بحيث فضلت هذه الأسئلة الأولى بلا أجوبة شافية على الاطلاق.

قد ننظر إلى العلاقة بين اللغة واللاوعي من وجهتين، فمن الممكن - أولا - أن تكون التوترات والصراعات النفسية قد أسهما في تكوين بنية اللغة الإنسانية في المقام الأول: فالفكرة القائلة بإن اللغة خلقت على هيئة الصورة الجزئية للاوعي تعطينا على الأقل تفسيراً شاعرياً جذاباً لذلك الإحساس بالتداخل الطبيعي بين النظامين، وهو التشابك الذي يتحدث عنه دارسو اللاوعي. واللغة - ثانيا - هي واسطة التحليل النفسي الوحيدة، فعندما يتحدث المريض عن أحلامه وأوهامه ويقاطعه المحلل ويضع تصوراته حول ذلك الحديث فإن اللاوعي لا يتبدى لهما إلا في شكل واسطته اللغوية. وليس هنالك من ضرورة تدعونا لافتراض وجود حالة ممكنة خالصة سابقة للغة من اللاوعي ولا للسعي لوصف الطرق التي قد تطبع واسطة الملاحظة (أي اللغة) ما تلاحظه من مادة اللاوعي بطابعها. فاللغة هي أيضا واسطة هذه المباحثات الثانوية، ومادامت قد «خدعتنا» في المرة الأولى فإنها ستخدعنا في الثانية.

لا يحفل لاكان كثيراً بالطريقة الأولى ويميل إلى وضع الأمور بصورة

معكوسة بقوله إن اللغة تخلق اللاوعي. وهو يرى أن التوسط اللغوي يمتد إلى ما وراء الحوار التحليلي بكثير .ويشير إلى أن الذات الإنسانية باكتساباتها ملكة الكلام تدمج نفسها في نظام رمزي سابق، وبذا فإنها تخضع رغبتها (اللبيدو) إلى الضغوط التي يفرضها ذلك النظام. وعندما تكتسب هذه الذات اللغة فإنها تقبل بإخضاع طاقاتها الغريزية الحرة للتنظيم. وإنه لمن المزايا التي يتمتع بها الإنسان مستخدم اللغة أنه لا يعلم، وهو يصنع الأشياء بالكلمات، المدى الذي صنعته به الكلمات ولا تزال تصنعه.

يدعم لاكان مقارنته بين اللغة واللاوعي بصفتهما نظامين شاملين ووصفه لتداخلاتهما الكثيرة الممكنة بدراسة مفصلة للمكونات البنيوية الأساسية لكل منهما، وهو يستند بشكل خاص إلى تعريف سوسير للرمز اللغوي القائم على زوج المصطلحات ـ الدال والمدلول وقد اتصلا اتصالا عشوائيا ـ وعلى الطرفين الاستعاري والكنائي للنظام اللغوي الذي اقترحه رومان ياكوبسن. (وسأبحث كلا من هذين الزوجين من المصطلحات بعد قليل) .وهذه المفاهيم مفيدة لعدة اسباب:لأنها تماثل بعض الأزواج المتقابلة من المفاهيم في تفكير فرويد مماثلة تامة، لأنها قابلت للربط واعادة الترتيب المنظم ضمن الايضاحات شبه الجبرية للعمليات الذهنية التي ازداد ميل لاكان لاستعمالها؛ ولأن ذلك يفرض تحديدا صارماً على عملية المقارنة الكبرى. وهذا التحديد ـ ببساطة ـ هو هذا : أنه لا يكاد يوجد شيء في عرض فرويد للاوعي مما يتطابق والجملة أو والبنية التركيبية بشكل عام. لا بل إن قدراً كبيراً من الأصالة المدهشة التي يعزوها فرويد للاوعي ينبع من رفض (هذا اللاوعي) للخضوع لهذه الأنماط بالذات من التنظيم الهرمي الطبقي الذي يعمل التركيب النحوي على إشاعته. ولذا فإن نظام لغة من اللغات النفسية للعمليات الذهنية. وقد اختار لاكان أن يقيم نماذجه (الفكرية) على بعض البنى المزدوجة الكامنة ذات القدرة العالية على الارتباط وإعادة الارتباط بدلا من أن يختار مجموعة من التقسيمات النحوية التي يصعب التعامل معها.

وقد اتخذ هذا التطبيق لتعاليم سوسير على التحليل النفسي أول تعبير كامل له في البحثين المعنونين «وظيفة الكلام واللغة في التحليل النفسي ومجالهما»، و«وظيفة الحرف في اللاوعي أو العقل منذ فرويد» اللذين

ألقاها عام1953و1957 على التوالي. غير أن لاكان لا يستورد نظرية لغوية ثابتة إلى عالم التحليل النفسي من أجل إخضاع مجموعة من الأفكار الجامحة إلى النظام: ذلك أن المجابهة بين فرويد وسوسير ستتيح لكل منهما أن يعاد النظر فيه في ضوء أفكار الآخر.

لقد مثل الرمز Signe عند سوسير تصادماً مفاجئاً واتحاداً بين عالمين منفصلين كان كل منهما على حدة هلاميا غير متميز: الفكر من ناحية، والصوت البشري من الناحية الثانية. ولكن ما إن حدث الربط بين جزء من عالم الفكر (المدلول) وجزء من عالم الأصوات (الدال) حتى غدت الصلة بينهما من الالتحام ما جعلها صلة اعتماد متبادل كامل:

«تعود فتقول إن اللغة شبيهة بقطعة من الورق: الفكر يقع على وجهها، والصوت على ظهرها، ولا يمكنك قص الوجه دون أن تقص الظهر في الوقت ذاته؛ كذلك فإنك في اللغة لن تتمكن من فصل الصوت عن الفكر ولا الفكر عن الصوت لن تستطيع عمل ذلك إلا بواسطة التجريد الذي سيفضي إلى خلق علم خالص للنفس وعلم خالص للأصوات» (Course in General Linguistics)

وما يثير التساؤل عند لاكان حتى وهو يستعير المصطلحات السوسيرية، وهو حالة التناظر والاتزان بين الدال والمداول التي يصفها سوسير في مواضع من كتابه مثل هذا. وهو يستعمل الصيغة:

$$S/s$$

(الدال على المدول) ليس فقط لتلخيص نظرية سوسير تلخيصا بالغ الايجاز، بل ليبرز مشكلة كأداء في هذه النظرية: ألا وهي مشكلة الوضع الدقيق للمدلول ودوره. ويعالج لاكان من أجل هذا الهدف الأخير الخوارزمية المذكورة التي تبدو للوهلة الأولى مجرد إجراء عملي ضمن حساب للتفاضل والتكامل من صنعه هو كما لو أنها قصيدة مجسدة Concrete poem، أو شعار شخصي Personal emble,. فالخط الفاصل بين الرمزين هو نفسه أكثر من رمز: إنه التمثيل التصويري للانفصال الحتمي الذي لا محيد عنه بينهما. كذلك فإن وضع المدلول تحت الخط يدل على أكثر من الدلالة الرياضية المعتادة المناسبة. فالمدلول عند لاكان «ينسل» تحت الدال وينجح في مقاومة

محاولاتنا لتحديد مكانه ورسم حدوده. أي أن هيمنة الدال (حرف كبير لاتيني الهيئة، في الموقع الأعلى) على المدلول (حرف صغير إيطالي الهيئة في الموضوع الأدنى) تظهر لنا بادية للعيان.

إن ما يسعى لاكان إلى اثباته هو أن البحث عن المدلول بشكله «الخالص»، أي البحث عن بنى الفكر الأصلية غير المرتبطة بكلمات - هو من قبيل العبث. فللغة دور تشكيلي في التفكير الإنساني. أما «علم النفس» الخالص الذي هو على شاكلة ما أشار له سوسير فلا وجود له. والموضوع الصحيح الذي يستحق العناية لدى كل من المحلل النفسي وعالم اللغة هو سلسلة الدلالة نفسها: أي أن العلامات الملاحظة داخل السلسلة هي أفضل دليل على البنية النفسية وعلى بنية الذات الإنسانية.

وهكذا تمكن لاكان، بعد أن وضع لب فكر سوسير في هذه الصيغة الدرامية، من أن يستعمل هذا الفكر وسيلة لتنظيم نظرية التحليل ولزعزعتها في الوقت نفسه. ولقد تبدو مهمته للوهلة الأولى مهمة تؤدي إلى تقييد خطير. فالتمييز بين الدال والمدلول، وهو التمييز الذي يقابل الظاهر بالكامن، تمييز مطواع إلى آخر الحدود، وقد يمكن تحويره ليشمل عددا من التمييزات التي قدمها فرويد نفسه واستخدمها بشكل منفصل - كتلك التي تميز الوعي عن اللاوعي، والصور الحلمية عن الأفكار الحلمية الكامنة، والأعراض العصابية عن الرغبات المكبوتة.

غير أن لاكان لم يكن ضحية الكسل أو الرغبة في وضع فكر فرويد في صيغة جامدة زائفة عندما وحد هذه الأزواج من المقولات المتعارضة، وأدخلها في صيغة رمزية ثنائية تخذم كل الأغراض. فإجراءات التحليل البنيوي التي أتبعها في فحصه لموكب الدوال المترابطة بأشكال مختلفة هي الإجراءات التي صاغها فرويد نفسه في وصفه لما يجري في الأحلام. وفي القطعة التالية من كتاب النكات وعلاقتها باللاوعي على سبيل المثال، وهي قطعة تلخص فكرة الإزاحة، يعطينا فرويد صورة واضحة للدال وهو يعمل عمله:

«إن الطريقة التي يعمل بها الحلم تبالغ في طريقة التعبير غير المباشر هذه إلى أبعد الحدود، وأي نوع من الارتباط يصلح تحت ضغط الرقيب لأن يكون بديلا بالتمليح. والازاحة ممكنة من أي عنصر إلى أي عنصر آخر، واستبدال الترابطات الخارجية (كالتزامن، والتجاور، والتشابه في الصوت)

بالترابطات الداخلية (كالشبه، والعلاقة العلية، الخ) أمر يثير الانتباه ويشكل صفة تلازم ما يجري في الحلم».

لقد بدا فرويد في مناسبات لا حصر لها في عرضه للحالات التي تناولها وكأنه الملاحظ السعيد للاوعي الذي يشبع رغباته بالاستغلال الذكي لمواد خارجية ليست هي موضع الرغبة. والفرق في التأكيد بين فرويد ولاكان هو هذا: ففرويد يرى باعترافه بقوة «الترابطات الخارجية» أن هذه الترابطات لا تكتسب معناها الأكمل إلا عندما تقاس من منظار «الترابطات الداخلية» التي تخفيها أو تحل محلها؛ والصور الحلمية تتطلب وجود ما يفترض فرويد وجوده من «أفكار حلمية كامنة» من أجل أن تصبح قابلة للقراءة، والمدلول يغري بالمتابعة حتى حين ينسل مبتعدا عن مدى النظر. أما عند لاكان فإن هذا التذبذب التفسيري بين الدال والمدلول يمكن أن يزيغ الانتباه من الدال إلى المنطقة الهلامية، منطقة أوهام إشباع الرغبة. والعلاقات بين الدوال مصدر مهمل يمكن أن يزود المحلل بما يفوق حاجاته من المعلومات.

يستدعى تركيز لاكان على الدال وفصله للعناصر البنيوية عن العناصر التفسيرية في نظرية فرويد جولة أخرى في عالم اللغويات. والفضل في هذه المناسبة الثانية يعود إلى ياكوسين الذي رأى لاكان في قطبية الخاصين بالتنظيم اللغوي رأس الخيط الذي دله على نمطين كامنين لا يمكن تبسيطهما من أنماط الربط داخل السلسلة الدالة. فياكوبسن يرى أن القطبين الاستعاري والكنائي يكونان موجودين معا بصورة تنافسية في أي عملية رمزية. وكان ياكوبسن نفسه قد أثار انتباه الدارسين إلى التداخل الممكن بين مقولتيه وتلك التي استعملها فرويد في وصفه للاوعي. فقد قامت فكرتا فرويد عن «الإزاحة» و«التكثيف» على مبدأ التجاور، حيث الأولى كنائية والثانية من نوع المجاز المرسل[(*10)]؛ وقامت فكرة «المطابقة» و«الرمزية» عنده على التشابه، ومن ثم فإنهما استعاريتان. غير أن لاكان لم يعر اهتماماً لهذا الاقتراح الذي تعوزه الأناقة من جانب ياكوبسن، بل وضع زوجا أبسط وأشد إقناعا من المعادلات: التكثيف Verdichtung يماثل الاستعارة، والإزاحة Verscheibung تماثل المجاز المرسل. فهذان هما مقولتا فرويد الأساسيتان؛ أما المطابقة الرمزية فيمكن تحويلها إلى هذا أو ذاك في المصطلحين

الآخرين.

لكن لاكان لا يقنع بإبقاء الأمور عند هذا الحد، أي حيث يرتبط مصطلح لغوي بنمط من أنماط العمل الذهني اللاوعي. وعلى مصطلحات سوسير أن تمر بامتحان آخر: فإذا ماكان لها أن تصبح هي ما تصف، أي تصبح دوالا بذاتها، فإن عليها أن تثبت أنها متعددة كثيرة المحددات Overdetermined (انظر تعريف المصطلح)[*11]، ودائمة الحضور للاستعمالات الجديدة. ولذا أضيف لتحقيق هذا العرض، أي لتمكين الدارس من البداية من جديد باستمرار، زوج آخر من العلاقات المتشابكة: إن الآلية النفسية التي تنتج الأعراض تحتاج إلى المزاوجة بين دالين ـ صدمة جنسية لا واعية وتغيرات داخل الجسم أو أفعال يقوم بها الجسم ـ وهي لهذا استعارية؛ أما الرغبة اللاواعية، وهي الرغبة التي لا يمكن إزالتها أو إشباعها، فتتضمن إزاحة مستمرة للطاقة من موضوع إلى آخر وهي لهذا كنائية (ولا ينتج توقف الوظيفة الكنائية عرضا مرضيا بل ينتج فتيشة A Fetish)[*12]

والنتيجة التي أدى إليها هذا التغيير المزدوج لموضوع قطبي ياكوبن هي أن مصطلحي «الاستعارة» و«الكناية» لا يؤديان إلى تقسيمات فرعية واضحة ومفيدة ضمن مفهوم الدال فقط. بل يلعبان لعبة دالة غامضة هما نفسهما. وهذه العملية نجدها تتخلل كتابات لاكان كلها، وفيها تصبح ميتالغته[*13]، في محاولتها الدائبة للتكيف للاوعي، وهي اللغة العادية المألوفة ـ أي اللغة بكل تعقيداتها وتباين عناصرها. يقول:: «ليس هنالك من لغة عليا ... فليس ثمة لغة تستطيع قول الحقيقة عن الحقيقة لأن الحقيقة تقيم أركانها على كونها تتكلم وأنها لا تملك من وسيلة أخرى لتفعل ذلك» (الكتابات).

كنت قلت قبل قليل إن الشكل الذي صيغت به مقولة «أن بنية اللاوعي شبيهة ببنية اللغة» يستدعى الانتباه إلى محدوديتها الممكنة بوصفها مبدأ نظريا. لكن الطرق التي ينجح كتابات كان بواسطتها في تفادي هذه الحدود يجب أن تكون قد اتضحت الآن. ذلك أن مسائل مثل مسألة الأولوية النطقية أو الزمنية بين اللاوعي واللغة تبدأ بالإنحلال بمجرد أن نتصور وجود «نظام رمزي» يضم الإثنين معاً. وقد استطاع لاكان بحصر نفسه في أساسيات اللغة كما يصفها سوسير وياكوبسن وعزوفه عن استقصاء أنماط التنظيم البنيوية العليا، استطاع أن يبقي نفسه على صلة بالمكونات الأساسية

المميزة لكل النظم الرمزية. واللاوعي، بقدر ما يصبح مرئيا ومسموعا في الكلام والأعراض والأحلام والأفعال اللاإرادية المرتكبة او المجتنبة، فتتحكم به القواعد التي تتحكم بكل النظم الأخرى ـ وهي القواعد التي عبر عنها لاكان تعبيرا مختصرا بتعبيرة «قانون الدال». وقد بلغ من ثقته أنه اتصل هنا بشيء جوهري كلي أنه يطلب منا الانتباه إلى قدر من التكرار في تعبيره القائل «مبني كاللغة»: «فمبني»، و«كاللغة» تعنيان الشيء نفسه: «فلابنية إلا للغة أو باللغة» («Il n'est structure que de langage»).

إن الدور الخاص الذي يعطيه لاكان للدال في الحياة النفسية، وهو دور يسميه تسميات متباينة مثل الأولوية والأسبقية والأهمية والإلحاح والهمينة، يصاحبه تعديل آخر كبير لمعاني المصطلحات وحملة جدلية أخرى لا تكل لها همة. وأنا أشير هنا إلى مصطلحي الذات sujet والأنا ego. فبينما تكون الأنا (التي ترى للمرة الأولى في المرحلة المرآوية) وهي النتاج المشيأ Reified لعمليات خيالية متتابعة من المطابقات ويتعامل معها المرء باعتزاز كما لو أنها المكان الثابت المزعوم «للهوية» الشخصية، فإن الذات ليست شيئا على الإطلاق، ولا يمكن إدراكها إلا على أنها مجموعة من التوترات والطفرات أو الهزات الجدلية ضمن عملية مستمرة قصدية متجهة نحو المستقبل. ولاكان يحترم وضع الأنا باعتبارها نقطة ضمن الطوبوغرافية الفرويدية المشكلة من الهو والأنا والأنا العليا، وذلك لأنها في هذه الطوبوغرافية عنصر ضروري من عناصر نموذج للذات الإنسانية له صفة الجدلية الصحيحة. أما الأنا باعتبارها هدفا بحد ذاته، أو مقرا للذاتية Selfhood فيحتاج إلى حماية مستمرة ضد الهجمات المعادية التي يشنها الهو والأنا العليا فيتعامل معها لاكان بازدراء: فهذه الأنا الثابتة المخدرة تلقي بنفسها بغباء في أيدي «المعتنين بأرواح الناس» والمهندسين الاجتماعيين. وتكمن في المركز من شروح لاكان لعمل الجهاز النفسي فكرة الذات لا فكرة الأنا .فالذات لا «تختفي» على يدي لاكان كما يشيع المشيعون، ولكن مساراتها المتعددة هي التي يجري لاكان رسمها بأشكال متغيرة.

إن قدرة الذات على الحركة مصدرها السلسلة الدالة نفسها. فالدال لا يشكل الذات ويتحكم بها فقط ـ يتحدث لاكان عن «هيمنة الدال في الذات» وعن «أسبقية الدال على الذات» ـ ولكنه يحتاج إلى الذات واسطة له:

«الدال هو ذلك الذي يمثل الذات لدال آخر». والذات ليست مجرد نتاج عرضي للدال أو الظاهرة ملحقة به بل تتصف علاقتها به بأنها علاقة اعتماد متبادل إلى الحد الذي يصح به ما يقال عن أحدهما على الآخر بالضرورة، بعد إجراء التعديلات المناسبة، فكلاهما يتصف بالقدرة على الإزاحة البنيوية غير المحدودة، ولهذه القدرة أسبقية بالضرورة على كل الصفات النفسية الأصلية أو المكتسبة:

> «إن إزاحة الدال الذوات في أفعالها وفي مصيرها، في حالات رفضها وعماها، في نهايتها وقدرها، بغض النظر عن مواهبها الكامنة ومكتسباتها الاجتماعية، وبغض النظر عن الشخصية والجنس، وسواء أكان ذلك عن طيب خاطر أم لا فإن كل ما يعتبر مادة لعلم النفس بقضه وقضيضه سيتبع طريق الدال» (المصدر السابق).

تتصف لغة علم النفس التقليدية بميل ظل يلازمها لوصف العقل كما لو أنه مجموعة ثابتة من الأشياء أو القوى أو الملكات، ولذلك فإن تصوير لاكان للذات في حالة السيرورة قد يبدو للوهلة الأولى واهياً لا وزن له لأولئك الذين تشكلت توقعاتهم للإنسان في بناء النموذج النفسي طبقا لتلك اللغة. وما يدعو للاعجاب هو أن نظرته للذات على أنها خاوية متحركة عديمة المركز «فقط» تظهر، بمرورها من مهمة تحليلية إلى أخرى، ومن خلال لغة تطيح بكل توقعات الاتساق دون تمييز، تظهر في نهاية المطاف قوية الحجة دقيقة الأفكار.

يدعو لاكان مجال الدال الذي يجري فيه هذا التعديل الدائم لبنية الذات النظام الرمزي وهذا النظام هو العنصر السائد في ثالوت الرمزي / الخيالي/ الواقعي الذي كان له دور خلاق في فكر لاكان يشبه ما كان لثالوت الهو والأنا والأنا العليا في فكر فرويد المتأخر. (على الرغم من أن نظم لاكان الثلاثة وعوامل فرويد الثلاثة تستخدم للقيام بنفس الأنواع من العمل التحليلي إلا أن من المستحيل إيجاد مطابقة كاملة بين عناصرها). ومن الأفضل أن ينظر إلى كل نظام من أنظمة لاكان على أنه مركز ثقل متحرك لمناقشته، وليس على أنه مفهوم ثابت؛ فكل واحد منها قد يتأثر بإعادة تعريف الآخرين.

لقد أشرت إلى التقابل بين الرمزي والخيالي في ملاحظاتي على الذات والأنا. فبينما يتصف الأول بالاختلاف والتقطع والإزاحة فإن الثاني يتصف بالنزوع نحو المطابقة والتشابه. والخيالي ينمو من خبرة الطفل المستمدة من «الأنا الناظرة عنده، ويمتد إلى خبرة الراشد المستمدة من الآخرين ومن العالم الخارجي: وحيثما وجد التطابق الزائف ـ داخل الذات أو بين ذات وأخرى، أو بين ذات وشيء ـ فإن الخيالي يسود. ومع أن النظامين يختلفان ويتعارضان إلا أن الرمزي يمتد نحو الخيالي وينظمه ويعطيه اتجاها خاصا به؛ والثوابت الزائفة في الخيالي تفضحها السلسلة الدالة وتجبرها على الحركة.

أما الواقعي فهو أشد الثلاثة مثاراً للحيرة، ولا يعطيه لاكان من اهتمامه قدر ما يعطيه الآخرون في الكتابات لكن حلقة البحث تضم أوفى بحوثه عنه وأشدها تحدياً. ولقد نميز اتجاهين عامين يبدو عليهما التناقض في عرض لاكان لهذه الفكرة. الأول هو أن الواقعي هو ماهو هناك، موجود، فعلا، ولا تستطيع الذات التوصل إليه، سواء أكان هذا شيئا ماديا أم صدمة جنسية. وعندما نظهر على مسرح الأحداث بصفتها ذوات، تكون بعض الألعاب قد لعبت، وبعض قطع الزهر قد رميت. الأشياء موجودة. لكن إدراك ذلك لا يعني الاضطرار إلى القبول الصامت: «ألا ترى أن ثمة ماهو ساخر مضحك في كون قطع الزهر قد رميت فعلا؟» (حلقة البحث). والطريق المؤدي إلى ما وراء هذا الواقعي المضحك هو الطريق الفريد في إنسانيته الذي يقدمه لنا النظام الرمزي: فمايزال بالإمكان رمي قطع الزهر مرة أخرى بفضل ذلك النظام. غير أن الثاني هو أن الواقعي هو الهيولي الأصلية التي تعمل عليها اللغة: «إن ما يخلق عالم الأشياء هو عالم الكلمات ـ تلك الأشياء التي كانت تختلط في الـ Hic et Ninc (هنا والآن) للكل في عملية التكون» (الكتابات). إن الواقعي يستمد بنيته من قدرة الإنسان على تسمية الأشياء.

ليس أي من هذين التصورين أصيلا على الإطلاق، ولغة الحس السليم تلعب دورا بارزاً في عرض كل منهما كما أن تعارضهما ليس أكثر من تعارض ظاهري. وهما يؤكدان معا حدود القوة اللغوية: الواعي هو ذلك الذي يقع خارج مواكب الدوال تماماً. والواقعي قد يبنى ـ بل قد «يخلق» ـ

من قبل الذات للذات، لكنه لا يمكن تسميته. إنه خارجية اللغة التي لا علاج لها ولا يمكن التأثير عليها. إنه الهدف المتباعد أبدا الذي تسعى السلسلة الدالة نحوه إنه النقطة المتلاشية لكل من الرمزي والخيالي على حد سواء. ونتيجة لهذه النظرة يصبح الواقعي قريبا من معنى «المستحيل» و«ما لا يمكن التعبير عنه» في فكر لاكان. والواقعي بصفته مصطلحا من ثلاثة ليس له في عمل قدر ما للآخرين. لكنه مصطلح مفيد جدا لإنارة المشكلات والتنبيه على الإختلافات في ماكان يمكن أن يصبح بسهولة ثنائية مريحة بين الرمزي والخيالي، وكذلك لتذكير الذات التي كان يمكن أن تطغى وتتجبر عند لاكان بأن التراكيب الرمزية والخيالية تحدث في عالم هو أكبر منها.

يعيد لاكان صياغته لفكرة الذات الجدلية الخالية من المركز بعدة أشكال ويحميها من خطر الدعوة إلى مجموعة من المفاهيم الثابتة أو المقابلة لإعادة التطبيق، ولا يريد لها حتى أن تبدو وكأنها تتضمن مثل هذه الدعوة. ومع أنه ليست هنالك من ضمانة كافية للاكان أو لأي إنسان غيره من أن يرى مذهبا حرص صاحبه على بعثرة أجزائه كل هذا الحرص، وقد تجمعت عناصره في مجموعة أفكار مركزية ولا من أن يرى مقاومة الرطانة وقد أدت هي نفسها إلى رطانة خاصة بها، إلا أن احتياطاته نجحت نجاحا جيدا بشكل عام. فالمرادفات القريبة التي يستخدمها لوصف المسارات المتقطعة التي تسلكها الذات (وهي Refent و Division وSpaltung وFading وما إلى ذلك) تبقى عنده في حركة دائبة بواسطة مصطلح سائد متعدد المعاني هو مصطلح «الآخر» -L'Autre. فهذا المصطلح يرفض أكثر من أي مصطلح آخر من مصطلحات لاكان أن يعطينا معنى واحداً. فهو يدل في كل محل يظهر فيه على ما يفيد «الفقدان» أو «الفجوة» في عمليات الذات، وبذا فإنه يجعل الذات عاجزة عن تحقيق ذاتيتها أي الاتجاه نحو داخليتها، أو عن الإدراك الداخلي أو الاكتمال؛ إن «الآخر» يضمن عدم إمكانية تدمير الرغبة وذلك بإبقاء أهداف الرغبة في حالة من الفرار الدائم.

ولاكان يرى، مثل فرويد، أن الآخر الأول هو الأب ضمن الثالوث الأوديبي - الذي يمنع السفاح(الزواج من الأقارب الأدنين) ويهدد بالإخصاء ويصبح، بتحريمه المطلق لرغبة الطفل في أمه، هو المشرع الأول. ولاكان غير معنى بالآباء الحقيقيين أو الخياليين لأي فرد من الأفراد بل بالأب الرمزي الذي

يحرك اسمه السلسلة الدالة: «علينا أن ندرك، باسم الأب Nom de pére، فائدة الوظيفة الرمزية التي طابقت، منذ فجر التاريخ، ما بين شخصه وصورة القانون» (المصدر المذكور). والمواجهة الأصلية بين اسم الأب المشرع وبين الفقدان وعدم الرضا الدائمين اللذين تعاني منهما الذات نتيجة لذلك تخلق ذلك النسق المعقد من العدوانية المتداخلة مع الخضوع، وهو النسق الذي سيظل يطبع الذات بطابعه في تعامله مع الآخرين. (كثيرا ما يستعمل لاكان نموذج هيغل المكون من السيد والعبيد باعتباره نموذجا يسهل تشكيله لتمثيل هذه العملية). وهذا التعامل سواء اتخذ شكل اللقاءات اليومية بين الناس أو شكل الحوار بين المريض والمحلل النفساني، هو موضع الاهتمام الرئيس عند لاكان، الذي يبحث بقدر مدهش من نفاذ البصيرة دورها الحاسم في تشكيل الذات.

إن الذات تتشكل المرة تلو الأخرى في تعاملها مع الآخر:

> «ما أسعى إليه في الكلام هو استجابة الآخر. وما يشكلني ذاتا هو سؤالي. وليعترف بي الآخر لا أنطق ما كان إلا بالنظر لما سيكون. وأسميه كي أجده باسم لابد أن يتخذه لنفسه، أو يرفضه ليجيبني».

والذات تتسلم من الآخر حتى الرسالة التي ترسلها.

> «لذا فإن الآخر هو الموضع الذي تتشكل فيه الأنا التي تتكلم مع ذلك الذي يسمع، حيث يكون ما يقوله الواحد هو الجواب الذي يقرر الآخر سماعه، سواء أتحدث الأول أم لم يتحدث» (المصدر المذكور).

والعلاقة القائمة بين الذات والآخر تتصف بالرغبة:

« ... تجد رغبة الإنسان معناها في رغبة الآخر، لا لأن الآخر يحمل مفتاح موضوع الرغبة بل لأن أول موضوع للرغبة يجب أن يعترف به الآخر».

«إن رغبة الإنسان لا تتخذ لنفسها شكلاً إلا باعتبارها رغبة الآخر».

« ... رغبة الإنسان هي رغبة الآخر Le désirde l'autre التي تعطينا فيها علاقة الإضافة ما يدعوه النحويون بالتعريف بالإضافة أي أنه يرغب بصفته آخر (وهذا هو ما يعطينا البعد الحقيقي للعاطفة الإنسانية) (المصدر المذكور).

إن هذه الملاحظات تضم الكثير من التحوير المقصود في المعنى: فالآخر يكون تارة طرفا في ثنائية الذات والآخر، والموضع أو الظرف الكلي للآخرية التي ضم طرفي الثنائية معا تارة أخرى. وتزداد الصورة تعقيدا عندما يستخدم الاصطلاح لربط العالم الكائن داخل الشخصية والعالم الذي يتشكل من العلاقات بين الشخصيات معاً.

يقول لنا لاكان أن اكتشاف فرويد الجوهري هو أن الإنسان الآخرية في داخله. والانقسام الكائن بين نظامي اللاوعي وما قبل الوعي ـ الوعي يضع الإنسان وجهاً لوجه أمام «خارجيته» الأساسية تجاه نفسه. وعندما ينظر إلى اللاوعي من وجهة نظر ما قبل الوعي ـ الوعي فإن هذا اللاوعي ـ وهو السلسلة الدالة التي تمر من خلالها كل الرغبات ـ يكون مكانا آخر ولغة أخرى: L'inconscient, est le discours de l'autre(اللاوعي هو خطاب الآخر). والرسالة التي تنتقل عبر الفجوة الفاصلة بين الذات والآخر الخارجي تمر في الداخل أيضا: «اللاوعي هو خطاب الآخر حيث تستلم الذات رسالتها المنسية بالشكل المعكوس الذي يناسب الوعد». ولكيلا يصبح مفهوم الأنا خامدا أحادي البعد رغم تحوطات لاكان فإنه يطغي عليه في فكر لاكان المتأخر ذلك الشيء الغامض الذي يدعوه لاكان «موضوع الآخر الصغير» Small-other object الذي يعني أشياء كثيرة منها الحضور المتخيل والغياب المتخيل للقضيب ضمن الثالوت الأوديبي.

قد يجد قارئ لاكان نفسه حائرا بشأن صحة مصطلح يتنقل بمثل هذه الحرية بين الأفكار المطروحة للنقاش: فما هو هذا الآخر الذي يضفي لاكان كل هذه الأهمية عليه بكتابته بحرف كبير في أوله وله كل هذه القدرة على التحول في المعاني؟ كيف يمكن للاصطلاح أن يحتفظ بفائدته بوصفه وسيلة إجرائية بينما تختلف معانيه كل هذا الاختلاف فيكون أباً. ومكاناً، ونقطة، وشريكا جدلياً وأفقا ضمن الذات، وأفقا يقع فيما وراء الذات واللاوعي، واللغة، والدال؟ هل قصد من الحرف الكبير ذاك أن يسبغ على هذا الركام المتنافر هالة زائفة من السلطان؟.

تنتفي الحاجة إلى تهمة اللامسؤولية الفكرية التي يبدو أن تساؤلات من هذا النوع توشك أن تلصقها بلاكان إذا ما أخذنا فكره كاملا باعتباره نظاماً تكتسب أجزاؤه معانيها من أجزائه الأخرى. فاسم الأب، وهو الآخر

الأصلي، يدخل في الصورة فجوة بين الرغبة وموضوعها (أو موضوعاتها)، وهي الفجوة التي تحد الذات وترتبط بها هذه الذات طوال حياتها وفي كل مستوى من مستويات تجربتها. وهذا الاغتراب السرمدي محكوم عليه بحكم طبيعته أن يتكرر ويتحور في كل مكان وزمان؛ إنه أصل اللغة والذات سواء بسواء، وهو الشرط السابق لإنسانية الإنسان. ومثلما تسافر هذه الآخرية الأولى بين كل الأمكنة والمناسبات الإنسانية يهاجر مصطلح «الآخر» وتتمحور معانيه في نثر لاكان. ويتنصل لاكان من أية مسؤولية بسبب تعدد معاني مصطلحه، فليس هنالك ما يدعوه لأن يكون شخصياً مسؤولاً عن حقيقة من حقيقة الحياة.

يتضح من كل ما سبق أن لاكان أعطى اللغة دوراً لم يسبق له أن كان على هذه الدرجة من الأهمية في حقل البحث النفسي. وقد كان فرويد قد شدّد في كتيبه عن «مسألة التحليل غير المتخصص» على أن «كلية التحلل النفسي» المستقبلية لن تكتفي بتعليم علوم مألوفة ضمن الكليات الطبية بل «ستعلّم فروعاً من المعرفة بعيدة عن الطب، ولا يصادفها الطبيب في حياته العملية - فروعاً مثل تاريخ الحضارة، وعلم الأساطير، وسيكولوجية الدين، وعلم الأدب. وما لم يكن المحلّل النفساني ملماً بهذه العلوم فإنه لن يفهم الكثيير مما يتشكل منه موضوعه». ولا تتضمن إضافات لاكان لهذه القائمة علم اللغويات فقط، بل تضم أيضا علم البلاغة والجدل (بالمعنى الفني الذي تدل عليه الكلمة في المواضع الجدلية [Topics] لأرسطو)، والنحو، وذلك العلم الذي يشكل قمة استطيقا اللغة، أقصد البويطيقا الذي يتضمن عنده ذلك الفن المهمل - فن اللعب بالكلمات «mot d'esprit». والمحلل الذي يستعين بهذه العلوم في عمله لا يبتعد عن التراث بل يعود إلى المصادر الخصبة للفكر في مجال التحليل النفسي: لقد أبدى فرويد ومريدوه الأوائل معرفة ورهافة حسن تثيران الإعجاب بالأدب وعلوم اللغة.

ولقد تحدثنا فيما سبق عما يدين به لاكان لعلم اللغويات. لكن ثلاثة ديون أخرى في هذا المجال تستحق الذكر، وهي دَينه للبلاغة والأسلوبية، وللتحليل النقدي، ولعملية الإبداع الأدبي بوجه عام. فالأثر الذي خلفته هذه الأنشطة في أعمال لاكان يجعل هذه الأعمال متاحة بشكل خاص للدخلاء من عالم الأدب، ويعطينا سلسلة من الأدلة المهمة في أي محاولة

من جانبنا لفهم الدور المساعد غير العادي الذي لعبه فكره في مجال «العلوم الإنسانية» في فرنسا المعاصرة.

يلتزم لاكان في إشاراته إلى أنواع المجاز التي انحدرت إلينا من البلاغة الكلاسيكية بنمط من المقارنة الفكرية التي كان فرويد شديد الميل إليها. ففي الفقرة التالية من «حق التحليل النفسي بالاهتمام العلمي» (1913) على سبيل المثال ينتقل فرويد، بعد الحديث عن الأحلام بوصفها «شبيهة باللغة» إلى هذه المقارنة المبدعة:

«إذا ما تذكرنا أو وسائل التمثيل في الأحلام هي بالدرجة الأولى الصور المرئية وليست الكلمات أدركنا أن مقارنة الأحلام بنظام للكتابة أفضل من مقارنتها باللغة. والحقيقة هي أن تفسير الأحلام يشبه تماماً قراءة النصوص القديمة التي يتشكل نظام كتابتها من الصور، كما هو الحال في الكتابة الهيروغليفية المصرية. فهناك في كلتا الحالتين بعض العناصر التي لا يقصد منها أن تفسِّر (أو تقرأ، حسب مقتضيات الحالة) بل قصد منها أن تكون «محددات» للمعاني، أي أن تحدد معنى عنصر آخر. وهناك في غموض غناصر متباينة من مكونات الأحلام ما يمثل نظم الكتابة القديمة هذه، وكذا هو الحال في حذف بعض العلاقات التي يجب في الحالتين التوصل إليها من السياق. ولئن لم يتبع المحللون النفسانيون طريقة التمثيل هذه في الأحلام لحد الآن فلابد من أن يعزى ذلك كما هو واضح إلى كونهم يجهلون تمام الجهل ما يتحلى به علماء الفيلولوجيا من معرفة واستعداد للتعامل مع مشكلة كتلك التي تثيرها الأحلام».

إن هذه العلاقة بين الأحلام والكتابة الهيروغليفية التي نجدها عند فرويد تتطابق والعلاقة بين آليات اللاوعي والبلاغة عند لاكان:

«الكناية عن الموصوف periphrasis، تقديم ما حقه التأخير hyperbaton، إيجاز الحذف ellipsis التشويق suspension، التوقع anticipation، التراجع retraction، النفي negation، الاستطراد digression، السخرية irony: هذه هي المجازات الأسلوبية (أو ما دعاه كونتليان figurae sententiarum) مثلما أن التعسف المجازي catachresis والتخفيف litotes والاستبدال البلاغي antonomasia والوصف المؤثر hypotyposis هي المجازات التي تقدم نفسها على أنها أفضل التسميات لهذه الآليات. فهل يكتفي المرء بالنظر إلى هذه

على أنها مجرد مجازات بلاغية، بينما تشكل هذه المجازات المبدأ الفعّال لبلاغة ذلك الخطاب الذي ينطق به المحلّل؟» (الكتابات).

إن ما يأسر فكر كلا الكاتبين ليس هو أن هذا النوع من المقارنات مفيد، بل هو أن أموراً على هذا التباعد فيما بينها قابلة للمقارنة أصلاً. فالكتابة الهيروغليفية والبلاغة تمثلان انتصاراً للتدبّر والتفنّن الإنسانيين على مادة التجربة الأولية. ولذا فما أغرب أن يكشف اللاوعي الذي ما أسهل عده في عداد المادة الأولية التي تسودها الفوضى، عن نفسه وقد امتلك صفة الدهاء «المتحضّر» في طرق التعامل مع ما فيه من بنى.

لقد لاحظنا أن لاكان يعطي اثنين من المصطلحات البلاغية هما الاستعارة والكناية وظائف وميزات خاصة في كتاباته. ولكن مع أن كثيرا من المصطلحات الأخرى ترد في قوائم كالتي اقتبستها تواً، فإن أهميتها الكبرى هي في الدرس الذي تعلمنا إياه مجتمعة لا في أي وظائف مفردة قد تؤديها بوصفها أدوات تحليلية. وأغلب الظن أن المحلل الملم بعلم البلاغة سيكون أرهف إحساساً ممن لا يلم به بظلام المعاني التي يتضمنها الاستعمال العادي للغة، وهي الظلال التي يتشكل منها أسلوب خطاب المريض وتميزه عن غيره، وكذلك بالصفات الخاصة للخطاب اللاواعي الذي تمكّن الكلمة المحكية المحلّل من تحليله وتفسيره. والجاذبية الدائمة التي تكمن في مقارنات كهذه لكل من فرويد ولاكان مصدرها قدرة هذه المقارنات على التوصل إلى التعميمات المفيدة، وإلى الأوصاف الخاصة بحالات بعينها. إنها تمكننا من صياغة حقيقة عامة عن اللاوعي - كأن نقول إن له بنية، أو إنه هو بنية، من وجهة نظر لاكان - ولكنها فيالوقت نفسه تتيح للملاحظ العليم أن يركّز بدقة على الطريقة التي يعاني منها أفراد معينون يمكن تسميتهم.

تتبدى مهارة لاكان المفسّر وحنكته في كتاباته كلها. ومعرفته بما خلّفه لنا فرويد من كتابات وقدرته على المناقشة على مستويات عديدة وحول جوانبعديدة من المسألة تبلغان حداً نجد معه أن قدراً كبيراً من الشرح والتعليق يتخلل سطوره: نرى معاني ممكنة جديدة في نوص فرويد وهي تظهر تباعاً ونحننقرأ، ونلمح تحفظات مهمة حول بعض أفكار فرويد، سواء في أشكالها الأصلية أو في الأشكال المستمدة منها خلف هذه الجملة المعترضة أو هذا التعليق الجانبي، أو هذه التعبيرات المضافة لتحديد المعاني.

(يفترض لاكان بزملائه وتلاميذه الذين كانوا مستمعيه الأصليين معرفة تفصيلية بأفكار فرويد، أما القارئ العام لكتاب الكتابات الذي لا يمتلك هذه المعرفة فيحتاج إلى قدرة خارقة على التخيل أو على خداع النفس ليستطيع المضي في قراءة الكتاب) ومع ذلك فهناك عدة مناسبات في الكتابات وحلقة البحث يقرأ فيها لاكان نصوصاً معينة ويعيد قراءتها بتفصيل ووضوح شديدين، ومن هذه النصوص هناك نصّان لهما دلالات واسعة، أحدهما جملة لفرويد، والآخر قصة قصيرة لإدغار ألن بو.

يتحدث فرويد في الجمل الأخيرة من محاضرته الثالثة من محاضرات تقديمية جديدة عن عمل التحليل المستمر فيقول: «حيثما تكن الهو تكن الأنا. إن ذلك عمل من أعمال الثقافة - ولا يختلف عن تجفيف بحر زايدر». والجملة ما قبل النهائية، وهي Wo Es war, soll Ich werden في الأصل الألماني ترد في الترجمة الفرنسية المعتمدة هكذا: Le Moi doit deloger le ça (أي أن الأنا لابد من أن تزيح الهو عن مكانها). وهذه الصيغة الفرنسية ينتقدها لاكان بعنف لأنها تستبعد مستويات المعنى الموجودة في الأصل. فجملة فرويد جملة حكيمة موجزة تليق بالفلاسفة السابقين لسقراط. ويشير لاكان إلى أن فرويد، على عكس ما عوّدنا عليه، لا يستعمل الصيغتين das Es و das Ich، وإلى أنه بحذفه لأداة التعريف حول عاملين نفسيين إلى مبدأين عامّين، وإلى أن الجملة غدت لازماً أخلاقياً، وإلى أن الاسمين الموجودين فيها ليسا متعارضين تعارضاً تاماً وإلى أنها تضم مفارقة مدهشة: وهي أن ثمة أمراً يحثّني على أن أتخذ سببيّتي بنفسي. ويزوّدنا لاكان بعددٍ من الصياغات والترجمات «المحسنة»:

La ou fut ça, il me faut advenir (Ecrits).

La ou c’etait, la comme sujet dois-je advenir (ibid).

La ou c’etait, peut-on dire, la ou s’etait, voudrions faire

qu’on entendit, c’est mon devoir que je vienne a etre (ibid).

Ici, dans le champ de reve, tu es chez toi (Seminaire, XI).

Ainsi se ferme la voie, imaginaire, par ou je dois dans

l’analyse advenir, la ou s’etait l’inconscient Ecrits).

يرى لاكان في كل صياغة من هذه الصياغات أن عالم الطاقة اللاواعية

لا يتطلب رقابة الأنا وسيطرتها الجازمة لأنه عالم قادر على منحنا منحةً لم نكن نحلم بها، وهي أنه هو المكان الصحيح للذات، هو مستودع الحقيقة. وعلى «الأنا» أن تسكن هناك لا بصفتها قوة محتلة متجبرة، بل بصفتها كائناً يطرح الزيف ويعود إلى بيته. والأنا الضالة (على غرار قصة الابن الضال) تصبح ذاتا بقدر ما تسافر عائدة إلى اللاواعي وتتقبل بنياته المتعددة.

وقراءة لاكان للجملة المقتبسة عن فرويد ستبدو بعيدة الاحتمال لو أخذت ضمن سياق محاضرة فرويد. فمن بين الأفكار التي يطرحها فرويد في الصفحات السابقة هي حاجة الأنا للسيطرة على الهو، وقد أعطانا المترجم الذي لم يحسن الترجمة فحوى ملاحظة تلخص تلك الفكرة تلخيصاً حسناً. غير أنه ليس ثمة ما يدعو لأن تكون الملاحظة مجرد دعم لما قيل قبلها. فقد عبّر فرويد في أمكنة أخرى من كتاباته عن دهشته وحزنه لما عدّه رغبة لا مبرّر لها لدى الأنا لأن تمارس الكبت، وبحث عن سبل لإقناعها كي ترخي من قبضتها على الهو. ومن الممكن تماما أنه كان يلمِّح إلى هذه المخاوف في عبارته الأخلاقية التي كان يودّع بها مستمعيه. ولكن ما فعله لاكان بالجملة، رغم كل ما قاله عن الأبعاد الحكمية، هو أنه أزال غموضاً عن طريق يعاكس في اتجاهه اتجاه الطريق الذي سلكه المترجم الفرنسي.

ورغم ما نجده من فروق في درجة التأكيد وفي المدلولات ما بين هذه الصياغة وتلك من صياغات لاكان فإنه أجاب على سلسلة ممكنة من المعاني بسلسلة ممكنة أخرى من المعاني التي وصفها هو، والتي يؤيد بعضها بعضاً. وهكذا فإن تردّد فرويد الذي يشبه ما نجده عند الفلاسفة السابقين لسقراط بين مصائر متباينة للحياة النفسية تحوّل على يدي لاكان إلى تأييد لا تردّد فيه لاعتبار أحد هذه المصائر أفضل من سواه.

لكن بينما تظهر جملة فرويد Wo Es war, soll Ich werden وتختفي وكأنها لازمة تجري عليها التنويعات الموسيقية في ثنايا أعمال لاكان كلها، فإن قصة «الرسالة المسروقة» لم تحصل على مكانتها البارزة بشكل مباشر: فقد وضع لاكان بحثه الطويل عن القصة في بداية الكتابات بوصفها حكاية متعددة الأبعاد ترمز للعملية التحليلية وللوظيفة التشكيلية للدّال. وفي قصة بو يسرق وزير شديد الدهاء رسالة تدين صاحبها موجهة إلى «شخصية

مرموقة» (هي الملكة فيما يراد لنا أن نفهم) بحضور الملك والملكة، وترى الملكة كل شيء بينما لا يرى الملك شيئا. وتبقى الملكة صامتة أثناء القيام بالسرقة لأنها إن قامت بشيء أدانت نفسها. وتوكل مهمة استرجاع الرسالة إلى مدير الشرطة الذي يلجأ بسبب فشله إلى المحقق دوبان. ويكون رجال الشرطة أغبياء يتصفون بحسن النية، بينما يكون المحقق شديد الفصاحة والذكاء. وبينما يفتش رجال الشرطة شقة الوزير إنشاً إنشاً دون أن يجدوا شيئا، فإن دوبان الذي يعرف ضالته ويقدّر أن أفضل طريقة للإخفاء هي ترك الرسالة تحت أنظار الزائر، فإنه يجد الرسالة ويسرقها. أما محتويات الرسالة فتبقى سراً لا تكشف القصة عنه.

لاشك في أن جانباً من إعجاب لاكان بالقصة قد اتضحت أسبابه حتى من هذا التلخيص البسيط. فالرسالة المسروقة دال عابرٌ خالص، فهي بمرورها من يد إلى أخرى، وانتقالها من نقطة إلى أخرى ضمن نسيج متشابك من الإدراك المشكّل من العلاقات القائمة بين الأشخاص (يتحدث بو عن «معرفة السارق بمعرفة الخاسر بالسارق») تجتذب معاني مختلفة، وتكون واسطة أنواع مختلفة من علاقات القوة، وتحدد الذوات من حيث الفعل والكينونة:

> «صيغت هذه الحكاية بشكل يظهر أن الرسالة وانحرافها عن مسارها الصحيح هو ما يتحكم بدخول الذوات [إلى مسرح الأحداث] وبأدوارها. فإن تعطل تسليم الرسالة en souffrance فإن على هذه الذوات أن تتحمل الألم[(*14)]. وإن مرت الذوات تحت ظل الرسالة غدت الذوات صورة لها. وإذا ما تملكت[(*15)] الذوات الرسالة - وما أبدع هذا الغموض في اللغة!- فإن معنى الرسالة يتملك الذوات (الكتابات).

تشكل «حلقة البحث عن الرسالة المسروقة» وما يتصل بها من وثائق عديدة هي والصيغة الأبكر التي نشرت في Seminaire عملاً تفسيرياً نادر المثال في الذكاء والدقة. ولكن أليس تفسير لاكان تفسيراً أليغورياً في جوهره؟ فالدّال المتحرك أو الـ lettre volee الذي هو أيضا feuille volante (الصفحة الطائرة) استخرج بالقراءة المتأنية فغدا مدلولاً ثابتاً أثناء العملية: وما «تعنيه» قصة بو أو ما تدور حوله هو حركية الدّال. كذلك ألا يثير

الاستغراب أن شخصاً يعتبر الميتالغة مستحيلة يكتب الأليغوري ويؤمن بقدرتها على الإيضاح وهي ميتالغة في أرقى صورها؟ يثير الاستغراب: نعم، ويتناقض مع نفسه ويخيب الآمال بالطريقة ذاتها التي يخب الآمال فيها إلحاح لاكان على المعنى الذي يريده في جملة فرويد ... Wo Es war. ولكن لا يصدق هذا القول إلا إذا حصرنا انتباهنا بالمسار العام لفكرة لاكان. أما إذا تفحصنا البنية الدقيقة لكتابته وتأملنا اللجوء الدائم للغموض الذي يتخللها فإنه يتضح لنا أن أطر التحليل النفسي الأساسية، وعادة التفسير التحليل النفساني تخضع هي أيضا للتساؤل من الداخل.

إن الدين العملي الذي يدين به لاكان للأدب والمكانة «الأدبية» writerly التي تسعى كتاباته جاهدة للتوصل إليها أمران لا يفوتان حتى القارئ غير المدقق. وكثيراً ما يعطي المعجبون به ونقّاده على حد سواء لهذه الكتابة، وبخاصة لذلك القدر الكبير منها من اللعب بالكلمات والمفارقات، وأنماط التفكير المجافية للمنطق، مكاناً بارزاً في دفاعهم عن آرائه أو هجومهم عليها. ومع أن هذا النوع من التركيز قد يقود في كثير من أشكاله إلى أن يصل المرء سواء السبيل، وأدى فعلاً إلى تشويهات خطيرة لما أنجزه لاكان إلا أنه من السهل أن ندرك كيف اكتسبت مسائل أسلوبية صرفة مثل هذه الأهمية غير المعتادة في نظرية تخص العقل. فالأدب يعترف بشكل أسهل من غيره من أنواع التعبير اللغوي بأصوله اللاواعية. ويسعد بفيض المعاني التي يستطيع التوصل إليها، وبذا يعطي المحلل النفساني نموذجاً للاوعي باعتباره سلسلة دالّة تعقد نفسها ولا يمكن إيقافها عند حد.

والشعر بالذات مثال يحتذى في هذا المجال:

> «ما على المرء إلا أن يصغي للشعر... ليسمع تعدّد الأصوات وليدرك بوضوح أن كل أنواع الخطاب قد رتبت على خطوط النوتة الموسيقية المتعددة، وليس ثمة من سلسلة دالة لا تضم منافذ للتعبير عن سياقات متصلة بها كأنها معلّقة بها عمودياً من كل علامة من علامات التنقيط التي تفصل كل وحدة من وحداتها عن الأخرى» (المصدر المذكور).

ويبدو أن نظرية لاكان تحتاج إلى نوع من الأداء الأدبي: فإذا كان الاوعي «شبيهاً بالشعر» في بنياته البوليفونية (أي متعددة الأصوات) وعوامل

تحديده متعددة [انظر شرح مصطلح overdetermination أعلاه] فإن الكاتب الذي يختار البحث في اللاوعي ويرغب في الامتثال لقوانينه في كتابته ينبغي عليه أن يصبح «أشبه بالشاعر» كلما اقترب من صميم موضوعه. فتداخل الدوال وتشابكها ضمن السلسلة المكتوبة سيبديان للقارئ ماهية اللاوعي - وذلك يجعله يتبدّى لنا من خلال الفعل لا من خلال الوصف. وهنا يعطينا لاكان زوجاً آخر من التعريفات التي يعتمد كل منها على الآخر. فالشعور واللاوعي يسند كل منهما الآخر: فإذا كنت تريد أن تفهم (أ) فعليك أولاً أن تفهم (ب)، وإذا أردت أن تفهم (ب) فعليك أولاً أن تفهم (أ).

ومع ذلك فإن البنيان الفكري برمته في هذه المناسبة ليس طليقاً بل هو مزروع بشكل ثابت في نثر لاكان الخلاب الملتوي: فهنا تتجسد النظريات، وهنا تثبت أزواج التعريفات التي يأتي بها لاكان من خلال الأسلوب الأدبي.

يشكل نثر لاكان آلية معقدة للاستكثار من الروابط التي تربط الدوال وتبرزها. واللعب بالكلمات يملأ صفحاته ويعول لاكان عليه إلى حد بعيد للقيام بالمهمات الفكرية. وفيما يلي أذكر بعض الأمثلة مع تعليق مختصر على دلالات كل منها:

سياسة تعزى للنعامة (autruche) وللآخرين (autrui) وللنمسا (Autriche)

La politique de l'autruiche:

فيلسوف (philosophe) زائف (faux) يدخل متسللاً (se faufile)

fautfilosophe:

الرسالة تعني الكينونة تعني الآخر

lettre-letre-l'autre:

الكثافة التي ترقص

dansite:

يأتي الإنسان من كسر البيضة، ولكن كذلك يفعل الرجل الصغير والرجل المؤنث والرجل المخفوق.

A casser l'oeuf se fait l'Homme mais aussi l'Hommelette:

عندما تؤمر الذات لأن تستمع ولأن تبلغ قمة النشوة الجنسية فإنها دائماً تجيب: سمعاً وطاعةً.

a loi en effet commanderait-elle:

Jouis que le sujet ne pourrait y repondre que par un J'ouis:

وكل هذه الأمثلة مستقاة من الكتابات.

أن تنشر شيئاً معناه أن تلقي به في سلة الزبالة

poubellication: (poubelle)

حب الروح/النفس (ame-amour)

amour:

وهذان المثالان من حلقة البحث (20).

واللغة قد تنقلب على نفسها بهذه الوسائل. ومثلما يخلق جويس في يقظة فنغن كلمة tautaulogically وبذا يجعل كلمة tautologically (حشواً) مساوية لما تصفه، فإن لاكان بكتابته لتعبير la langue (اللغة) على هيئة la langue يدخل عدداً من حقائق اللغة في الاسم الذي تحمله اللغة: أنها تميل إلى التكرار، أنها مسألة لسان Langue - ألسنتنا ترتطم بسقوف حلوقنا عندما نلفظها، ولها ميل نحو الموسيقى («لا») هي نغمة في سُلَّم صول - فا)، ولها القدرة على الإثارة والإدهاش (Oh la la!). وكلما تصادمت الكلمات وتداخلت على هذه الشاكلة ساد جو اللعب. لكن يمكن سماع نقطة مذهبية ملحاحة خلف كل مناسبة من هذه المناسبات: فإن كان الدال يلعب والمدلول ينسل تحته، فهذا يعني أن اللاوعي يتكلم بلغته هو.

يتكلم لاكان باستحسان عن همّبتي دمّبتي [من شخصيات أناشيد الأطفال شكله شكل البيضة] باعتباره «أستاذاً في استعمال الدال» ويثبت أنه (أي لاكان نفسه) باستخدامه للكلمات المركبة لا يقل عن بيضة كارول [مبتدع شخصية همبتي دمبتي] سليطة اللسان شأناً. لكنه يتحدث أيضاً باستحسان عن سمعته التي تجعله «غونغورا» التحليل النفسي(*16). وهذه الصورة الثانية للذات - التي يظهر فيها باعتباره مؤسس أسلوب شعري ملتو - لها من الدلالة ما للصورة الأولى. فقد تخيل لاكان نحواً فرنسياً جديداً متعدد الإمكانات، وعلماً جديداً للدلالة. وهو يستمتع بغموض حروف الجر على سبيل المثال، ولا يمل من اللعب على المعاني البديلة الممكنة لكل من a و de. وقد شاهدناه قبل قليل وهو يعبر عن إعجابه بالتعبير en possesion لأنه يعني التملك والامتلاك (انظر ص 186). وهناك معنى مزدوج مشابه في جملة مثل: le signifiant est unite d'etre unique, n'etant de par sa nature symbole que d'une absence (الكتابات): الدّال «رمز غياب» ويصبح «رمزاً بواسطة الغياب». أما في القطعة التالية المليئة بحروف الجر [في النص الأصلي] فإن التتابع السريع للعلاقات البديلة الممكنة قمين بحجب الرؤية الواضحة عن أي قارئ يبحث عن معنى رئيس منفرد:

«كتبت حرية الإنسان بكاملها داخل مثلث إنكار الذات الذي يفرضه على رغبة الآخر من خلال خطر الموت للاستمتاع بثمار عبوديته - والتضحية

التي قبل بها بحياته للأسباب التي تعطي للحياة الإنسانية قيمتها - والإنكار الانتحاري للشريك المقهور، الذي يسلب سيده انتصاره تاركاً إياه لوحدته اللاإنسانية» (المصدر المذكور).

إن كل حرف من حروف الجر هذه [في النص الأصلي] عقدة داخل السلسلة الدالة، وهي لحظات التحول من علاقة ممكنة إلى أخرى - لحظات يصبح عندها التكثيف والإزاحة حدثين ملموسين.

والوصف التام لخصائص أسلوب لاكان النحوية وغير النحوية لابد من أن يتناول الأداة que الغامضة، والإخلال بنظام الجملة المعتاد، والمزج بين المعاني الحرفية والاستعارية، والتعابير غير المباشرة والحذف، والأفكار الكبرى المشار إليها تلميحاً دون تصريح، والتعامل مع المجردات كما لو كانت أشخاصاً، ومع الأشخاص كما لو كانوا مجرّدات، ومع الكلمات المتباعدة كما لو أنها مترادفات، ومع المترادفات وقد أعطيت معاني متباينة جداً... كل ذلك يبقي للمدلول حضوراً يرفرف شاحباً خلفالدال الذي يسير على هواه. من الواضح أن كاتباً يستخدم هذه الأساليب بمثل هذه الكثرة والكثافة لا يعرض نفسه لخطر كتابة الهراء فقط ولكنه ينظر إلى الهراء كما لو أنه هدف أدبي إيجابي. فلا كان يعتبر السخرية والتناقض أمرين لا ينفصلان عن اللغة، ومادام علم النفس يدرس الخطاب، فإنه يكون «عالم الهراء». وعندما تترك «الحقيقة» عند لاكان - حقيقة اللاوعي - لتتحدث بنفسها بعد تحويلها بلاغياً إلى شخص كما في المحاضرة المعنونة La Chose freudienne («الشيء الفرويدي»)، فإنها تقول ما يلي:

«أنا أتنقل في ما تعتبرونه أقل الأمور صحة في جوهره: في الحلم، في الطريقة التي يجافي بها أغرب أنواع المجاز ((La pointe la plus gongorique وأشد النكات إمعاناً في اللغو (calembour) أي معنى، في المصادفة، ليس في قانونها بل في عرضيتها، ولا أغير وجه العالم قدر تغييري له عندما أعطيه شكل أنف كليوباترة» (المصدر المذكور).

لقد تأثر لاكان بالسريالية تأثراً شديداً في أواخر العشرينيات، وأوائل الثلاثينيات، وكان له أصدقاء من بين مجموعة السرياليين، ونشر مقالات عن جنون الاضطهاد/العظمة paranoia في مجلة المينوتور. وأعجب بتجارب السرياليين الخاصة بالكتابة الأوتوماتيكية، وتلقى التأييد من قبل كريفيل،

وأيلوار، وجوى بوسكيه بشأن رأيه القائل إن «إيميه» المريض الذي شكلت حالته أساس رسالة الدكتوراه التي كتبها عن جنون الاضطهاد/ العظمة كانت لديه قوة شعرية كبيرة. ولاشك في أن القارئ الديد للاكان الذي جرّب حظه مع الكتابة السريالية سيسمع كثيراً من النغمات المعتادة في أعماله، وسيفهم هذا القارئ كيف يكون الهراء امتلاءً بالمعنى لا غياباً له، وكيف يعطى له دور خاص لاستكشاف الحقائق الخاصة باللاوعي والإعلان عنها.

غير أن لاكان تعلّم في شبابه دروساً كثيرة أخرى غير تلك التي تعلّمها من السرياليين، وأخذ في سنواته التي تلت يخطب ود اللاوعي بوسائل وحيل لم يكونوا هم أنفسهم قادرين عليها. وصارت كلمة الهراء تظهر في نصوص لاكان للإشارة إلى جو مفعم بالمعاني الموعودة لكن غير المغطاة تارة، أو بصفتها دخيلاً يثير الأعصاب في عالم الجدل العقلاني، أو الإقناع الخطابي تارة أخرى. ومن الواضح أن الإشارة إلى أنف كليوباترة في نهاية القطعة التي اقتبستها قبل قليل هي من هذا النوع الثاني. ولكن الهراء في كلتا الحالتين وسيلة من وسائل الإثارة الفكرية وليس عرضاً ساكناً للبنية النفسية أو طريقاً يؤدي إلى الإدهاش السريالي. إنه تذكير لخطابه هو بأن مسؤوليته هي دائماً أن يقول شيئاً آخر dire toujours Autre-chose ذلك أن لاكان يرى أن الشخص الذي يتكلم ويرضى عما يقول ليس شخصاً ضل فقط بل أخطأ. وكل قول لا يستثير التغيير والغرابة من داخله قول خاطئ.

ما أغرب أن نجد لدى القراءة الأولى لهذا الذي يعلن ولاءه لفرويد بنفسه أن أعماله لا تشبه فيما يبدو أعمال أستاذه في أي خاصية واحدة، سواء في مجال الأسلوب أو عرض الأفكار أو التقاليد الفكرية. وبينما ينال فرويد الاحترام، حتى من رافضي أفكاره، أو الراغبين في تعديلها تعديلاً شديداً، بسبب صبره ووضوحه في عرض أفكاره، وقدرته على إعطاء الآراء المغايرة لآرائه حقَّها أثناء عرضه لهذه الآراء، وحرصه على ذكر تلك المجالات التي تعجز نظريته في الوقت الحاضر، أو قد تعجز إلى الأبد عن الإسهام فيها، نجد أن لاكان حادّ المزاج، نافذ الصبر، يحتقر الآراء المناهضة، وأن أسلوبه النثري يتقلب ما بين الجدل والتأكيد، وأنه غير مقتنع بأن لنظريته حدوداً لا تستطيع تجاوزها في أي جانب من جوانبها. ولاكان يفعل ما يفعل

بأسلوب يبلغ من اختلافه عن أسلوب فرويد أن جهوده يمكن أن ترى بسهولة، عند مواجهتها للمرة الأولى، وكأنها عملية تخريبية موجهة لأركان التحليل النفسي ذاتها، وتسعى لأكبر قدرٍ من الإعلان عن نفسها.

لقد ركّز المناهضون لأفكاره شامتين على اختلافه عن فرويد، وخاصة على البهلوانيات التي يتصف بها الجانب الأعظم من كتاباته. ومع أن معظم ما نشر من هذا النوع من ردود الفعل المناهضة يتصف بالتفاهة وكتبه متفرجون جرّبوا قراءة لاكان وفشلوا، أو أنهم لم يقرأوه أصلاً، إلا أن منتقديه ليسوا كلهم من هذه الطبقة، ولا يستطيع المرء أن يتجاهل تهماً مثل التعمية التي وجهها له مؤلفون أذكياء يتحلّون بالمسؤولية.

فهذا سباستيانو تمبنارو مثلا، مؤلف كتاب الزلّة الفرويدية (1974) الذي يشكل نقداً رائعاً لكتاب علم النفس المرضي للحياة اليومية وكتب من وجهة نظر الماركسية والنقد النصّي معاً، يقول في كتابه:

> «لابد من أن أعترف بأنني مقتنع تمام الاقتناع بأن الشعوذة والاستعراض يهيمنان في كتابات لاكان على أي أفكار يمكن فهمها أو الدفاع عنها. ويبدو لي أنه ليس ثمة من شيء يمكن وضع اليد عليه خلف ستار الدخان. وما أصعب أن نجد رائداً من روّاد اللقاء بين التحليل النفسي وعلم اللغويات أبدى بمثل هذه الكثرة هذا القدر من الخلط والغلط في معرفته باللغويات، البنيوية منها وغير البنيوية».

قد يبدو من ملاحظات تمبنارو أن معرفته بلاكان مدودة، وأن حكمه متسرّع. ولكن صدورها عن رجل واسع المعرفة، صائب الأحكام في مجالات أخرى يدعونا للتساؤل عمّا إذا كانت تشكل الظاهر الجدلي لقضية جوهرية ضد لاكان. فمن الممكن لنقاد ممن نوع تمبنارو أن يودّوا، بعد أن يعدّوا أنفسهم الإعداد الكافي أن يبقوا فحوى حكمهم دون تعديل.

اسمحوا لي الآن بأن أذكر أبسط العوامل التي قد يركز عليها النقد الواعي للاكان وأبعدها عن التخصص. لقد اتخذ لاكان جانب الحيطة الشديدة ليمنع عمله من الابتذال والاستسهال بعد أن اكتملت أعمال فرويد. وكثيراً ما يبدو هذا السعي لإعاقة تبسط أفكاره وكأنه ككان يقصد منه أن تبدو متعذرة على القراءة. فمثلما أنك لن تتمكن من الدخول إلى كهف

اللاوعي إلا إذا كنت داخله أصلاً (فيما يبدو أنه يقول)، فإنه لن يكون بوسعك أن تفهم أعمالي تدريجياً إلا بفهمها بدءاً. ولاكان يقدم لنا فهماً جديداً من العلم والحقيقة، ويتطلب منا أن نهمل كثيراً من طرق إثبات الصحة أو البطلان التي اعتمدت عليها مصداقية البحث العلمي تقليدياً. فالصدق بشأن ما هو في اللاوعي الذي يمتلئ بالرغبة، واللغة التي هي بنيته، متعددان، يتشكلان من طبقات، ملتويان، غير قابلين للاختزال إلى رموز ثابتة، أو للإيقاف، وأي حجج تتجه نحو نهاية محددة هي أكاذيب.

لكن المفارقة في كل ذلك هي بالضبط أن اللغة كلها هي الإزاحة الكنائية للرغبة، فليس ثمة من ميتالغة، كما يصر لاكان مراراً وتكراراً، ولا آخر للآخر، ولا حقيقة عن الحقيقة. ومادام الأمر كذلك فلماذا يتعين علينا أن نفضل لغة باذخة متعددة المعاني على لغات المنطق والتحليل الفكري أو الوصف التجريبي، أو نظرية التحليل النفسي التقليدية التي تتعامل مع معنى شيء واحد كل مرة؟ هل ذلك لأن لغة كهذه، وهي اللغة التي تضم أهدافاً أكثر للرغبة تتحرك معها بشكل واضح، قد يظن أنها تحتفظ بصلة أوثق وأقوى بإطار الرغبة؟ لكن هذا الإطار لا محيد عنه أبدا. لقد شاهدنا لاكان نفسه وهو يشير إلى صيغة من هذه المفارقة ذاتها في نقاشه لجملة Wo Es war, soll Ich werden. وإذن فبأي حق وبأي هدف أخلاقي يمكن للمرء أن يحث الإنسان لأن يصبح ماهو بالضرورة؟ لم هذا اللجوء إلى آلية معقدة من آليات الإقناع ما لم يكن هنالك أحد لإقناعه؟ إننا نشعر أثناء قراءتنا للاكان بأن أفكاره تتخللها نوازع شخصية مهمة لم يخضعها للمناقشة.

وثمة مجموعة أخرى من الأسئلة تتصل بهذه تثيرها طريقة لاكان في عرض أفكاره، فنظريته تلغي أي فرق بين الكتابة الوصفية والتقريرية، أو بين التحليل العملي للحالات، وبين استخلاص الأفكار النظرية المتصلة بها. وهو يعتمد إلى حد بعيد على قدرة بعض الأقوال الحكمية المتكررة المتضمنة نقاطاً مذهبية أساسية على الإقناع. وهذه الصيغ الحكمية كثيراً ما تذكر وتكرر وتحور دور سند يسندها. ولقد نعثر عليها باعتبارها بقعاً من الوضوح النسبي ضمن نفق مظلم من اللعب على الألفاظ والصور الشعرية، وقد تظهر جنباً إلى جنب مع تهجّمات مقذعة اللسان على المزيّفين المزعومين لفكر التحليل النفسي. (كل المسائل عند لاكان هي مسائل مبدأ، وكل

الخلافات المحلية تكشف عن قوى النور والظلام، وهي منهمكة في صراع مميت). ولاشك أن قدراً من السند الفكري يأتي لنصرة هذه الجمل في أماكن أخرى، والقارئ القادر على التفكير باتجاهات عدة في وقت واحد سيجد نفسه في موضع أفضل لربط هذه الأفكار بعضها مع بعضها الآخر. لكن تنبؤات أي كاتب لابدّ من أن تتحقق مادامت أفكاره تعرض علينا بهذه الشاكلة.

ولقد تقلد طريقة لاكان على النحو التالي: «إن كان ما أقوله - عن اللغة، واللاوعي، والآخر، وإزاحة الرغبة - صحيحاً فإن من المتوقع أن يجد المرء كتابة من نوع معين. وما دامت كتابتي موجودة وهي من النوع المتوقع لذا فإن ما أقوله صحيح». أو: «الحذف هو إحدى خصائص العمل الذهني اللاوعي، ولذلك فإن حذفي لأجزاء من البرهان في عرضي لقضيتي يعني أنني أطيع قواعد اللاوعي وأنني أقول الحقيقة». إن المصادرة على المطلوب واللف والدوران لا يظهران في فكر لاكان على هذا النحو الصارخ، ولكنهما يمثلان الخطر الذي يعرّض هذا الفكر له نفسه دون خجل. فهو يضع أفكاره لامتحانات من صنعه باستمرار، وأفكاره تنجح في هذه الامتحانات باستمرار. ومع أنه يستشهد بالعديد من النظم الفكرية المشهورة في كتاباته - كتلك التي نجدها عند أفلاطون، وهيغل، وهايدغر مثلاً - غير أن هذه النظم لا تشكل محكاً خارجياً لنظامه هو. بل هي على العكس تزود ذلك النظام بتحدٍّ جدلي آخر، بآخرية أخرى - مما يعني له - بطبيعة الحال - زخماً ودعماً آخرين. ومادام التناقض من طبيعة اللغة، ومادامت اللغة تصبح بذلك أداة لنقد نفسها فإن الحاجة لامتحان خارجي تنتفي. والفشل في الامتحان معناه على أي حال النجاح فيه أيضاً.

لكن وهم القدرة المطلقة هذا لا يقلّل من قيمة إضافات لاكان الأساسية إلى التحليل النفسي رغم أنه قد يعيق الكثير من القراء عن استخلاصها. وقد ساعدت نغمة التباهي النرجسية العالية التي نجدها في أعماله المنشورة على اكتساب هذه الأعمال مكانة تثير الدهشة في الثقافة الفرنسية المعاصرة. فشراؤك كتاب «الكتابات» معناه شراؤك لحدث وشارة تدل عليك. وبما أن شعارات الكتابات صارت جزءاً من ثرثرة الناس في العاصمة فلن تكون هناك حاجة لأن تقرأ كلمة واحدة من الكتاب لتكتسب ما فيه من سحر.

ولاشك أن علماء اجتماع المعرفة سيدرسون في المستقبل الآليات التي جعلت اللاكانية المخففة الشبيهة بالفرويدية الزائفة fofreudisme التي سخر لاكان منها بطريقة كاريكاتيرية تحتل كل تلك الأهمية في الحياة الفكرية لمجتمع أكثر مما احتلته الأفكار والنصوص الأصلية.

لكن من الواضح أن أفكار لاكان. عندما توضع في مكانها الصحيح وتقوم في سياقه، لها من القوة ما يجعلها تتجاوز هذه المبالغة الزائفة التي أسبغها عليها الرأي الشائع. ولقد خضعت فعلاً لامتحان صعب ضمن سياق التحليل النفسي، وهو سياق عملي يتعاون فيه العلماء معاً. وأخذ أتباع له من أصحاب العقول المستقل من أمثال مؤلفين في مجال التحليل النفسي مثل جان لابلانش و ج. ب. بونتالس، وسيرج لوكلير، وأوكتاف مانوني يتوسعون في المفاهيم اللاكانية، ويعيدون صياغتها دون أن يحاولوا تقليد أسلوبه الأدبي. ومن الواضح في أعمالهم أن لاكان هو مؤسس تقليد متناسق مستمر في البحث العلمي.

لقد جعل لاكان القراءة الصحيحة لفرويد ممكنة للمرة الأولى في فرنسا، وكانت لعنايته بحقائق اللغة كما تظهر في فكر فرويد، وبالطرق التي قد يستخدم بها علم اللغويات البنيوية لإعادة تنظيم الوصف التحليلي النفسي للاوعي - كانت لها آثار عملية ونظرية كثيرة في المراكز الفرنسية للحركة. وسأذكر فيما يلي اثنين من أهم هذه الآثار. الأول هو أن التحليل النفسي قد أعيد تذكيره بمسؤولياته الفكرية:

«لن يتمكن التحليل النفسي من وضع أساس علمي لنظريته أو لأسلوب عمله إلا إذا تبيّن بشكل كاف ومنظم الأبعاد الجوهرية لتجربته التي تضم، فضلاً عن نظرية الرمز التراايخية، المنطق الذي يتحكم بالعلاقة بين ذات وأخرى، وخضوع الذات لعنصر الزمن» (الكتابات).

إن طموحاً من هذا النوع يفصل لاكان عن ثوريين معروفين في مجال الطب النفسي، من أمثال ر.د. لانغ، وديفد كوبر، وتوماس ساس Szasz. فالأفكار عند هؤلاء الكتاب لها مبرر محدود: إذ تنحصر قيمتها في كونها وسيلة لفضح المقولات الخاطئة التي تقوم عليها تصوّرات كبتية عن صحة العقل والجنون، ولكنها لا تسهم إلا بالقليل في مجال الوصف التحليلي للعمليات النفسية. أما لاكان فيرى أن فضح المقولات الزائفة ليس أكثر من

جزء من عملية مستمرة تهدف إلى وضع نموذج نفسي تلعب فيه الأفكار المستمدة من مصادر متباينة دوراً حيوياً. وماتزال المحاولة الساعية للوصف المنظم لمجالات البحث الشائكة مثل «المنطق الذي يتحكم في العلاقة بين ذات وأخرى»، و«خضوع الذات لعنصر الزمن» في مهدها. وكل ما فعله لاكان، مستعيناً بالدرجة الأولى بعلم اللغويات، وكذلك بالمنطق الصوري والرياضيات، هو اقتراح الطرق التي يمكن فيها للصرامة الفكرية أن تسود في فروع علم النفس التي ظلت إلى الآن أسيرة الإبهام والعشوائية.

ثانياً، لقد أعاد لاكان، بتنبيهنا إلى أهمية الواسطة اللغوية ضمن الذات الإنسانية، وضمن الحوار التحليلي، صياغة أهداف التحليل النفسي بصفته طريقة علاجية، وكذلك بصفته خطاباً أخلاقياً: «إن التحليل لا يمكنه أن يستهدف إلا وصول الكلام الصادق، وإدراك الذات لتاريخها في علاقتها بمستقبلها» (المصدر المذكور). والكلام الصادق الذي يسعى التحليل إلى رعايته كلام تتصل فيه الذات اتصالاً كاملاً بلغة الرغبة الأولى، وهي اللغة التي نسمعها في أوصافها لأحلامها وللأعراض التي تعاني منها. ولكن هذا الكلام الصادق لا يكون ممكناً إلاّ إذا اعترفت الذات بالنقص وعدم الاكتمال في داخلها. والنظام الرمزي يقوم على هاتين الحقيقتين (النقص وعدم الاكتمال)، والسكنى داخل ذلك النظام معناها القبول بأن مصير المرء بوصفه ذاتاً هو الإزاحة التي لا نهاية مرئية لها.

أما البديل الخيالي فمُغر، ويبدو أنه يعد بعدد كبير من الإشباعات، الهوية، التكامل، الاتساق، السكينة، النضوج، الذاتية... وهناك لحظات يتناول لاكان الخياليَّ وما يرافقه من أهداف يبدو أنها أهداف نبيلة باستهانة: «ابحث عن هذه الشياء إن أردت وإن كنت مستعداً للاكتفاء بالتفاهات والأكاذيب، أما الحقيقة فهي في مكان آخر طبعاً». غير أن تناوله للعلاقات القائمة بين الرمزي والخيالي يقع عموماً على مستوى أعلى من الجدلية والتعقيد، ووصفه للجدلية الدائمة بينهما، وهي جدلية تقع في صميم الحياة الإنسانية أعاد للتحليل النفسي الكثير من الأجواء الأخلاقية الرزينة التي نجدها في كتابي فرويد «ما وراء مبدأ اللذة» و«الحضارة ومثبطاتها» وفي مقالته المتأخرة «التحليل بحدود ودونما حدود».

كذلك يمتد أثر لاكان بعيداً خارج مجال التحليل النفسي، وأحد الأسباب

الرئيسية لذلك هو أن كتاباته تقدم نفسها بشكل مقصود على أنها نقد لكل أنواع الخطاب والأيديولوجيات. وهو يزود العاملين في حقول أخرى بصورة تحذيرية عن التفكير كما اتفق وعن عناصر الطوباوية والأوهام الطفولية التي قد تتسلل إلى عمليات العقل صرامة ووضوحاً. ورسالة كتاب الكتابات التي وجهها إلى من هو مستعد للسماع هي «يا بناة الصروح الفكرية، احذروا!»

لقد كانت ثورة فرويد في نظر لاكان «جذرية ولكنها عسيرة على الفهم» وكانت ثورية هو من النوع ذاته، فهو في كشفه لقوى الكبت العاملة داخل نظم التحليل النفسي ومؤسساته، وإتاحته للمكبوت أن يظهر في كتاباته، هو. يقيم أمامنا مشهداً بالغ الأصالة يصور ما يمكن أن يكون عليه التفكير. ولاكان قارىء لفرويد. ولكن إخلاصه لفرويد يختلف عن إخلاص أفلوطين لأفلاطون، أو إخلاص ابن ميمون لأرسطو. وفرويد يطمئنه بأن كل تفكير هو تفكير مغاير: فليس ثمة من ثبات ولا وقوف ولا نظام أعلى للأفكار. واللاوعي المتكلم نموذج للحياة الفكرية.

وبدلاً من أن يخلق أنصاباً ويترك للزمن أو التاريخ أو الرأي الآخر مهمة إزالتها، كتب لاكان كتباً تزيح أنفسها وتفكك بعضها أثناء كتاباتها. والتفكير الذي يعرضه لنا فكر يعيش في الزمن، ويعلن أنه فكر في طور التفكير ويجد حقيقته في عدم اكتماله.

الحواشي

(*1) تعني كلمة perconscious (ماهو سابق للوعي) عندما تكون اسما نظاما من جهاز النفسي يختلف تمام الاختلاف عن نظام اللاوعي، وعندما تكون صفة فإن الكلمة تصف عمليات النظام السابق للوعي ومحتوياته. وبما أن هذه العمليات والمحتويات لاتكون حاضرة في مجال الوعي، فإنها تكون لا واعية من حيث المدلول الوصفي لهذه الكلمة، ولكنها تختلف عن محتويات نظام اللاوعي من أنها من حيث المبدأ ماتزال قابلة للحضور إلى مرحلة الوعي (أي للمعرفة والذكريات التي لا تكون في الوقت الراهن واعية). (أنظر كتاب ج لابلانش، وج-ب بونتالس: لغة التحليل النفسي). وفي التحليل النفسي يعتبر ما سبق الوعي والوعي نظاما متصلا واحدا في العادة، ويختلف تمام الاختلاف عن نظام اللاوعي.

(*2) في الكتاب السابع من الجمهورية يشبه أفلاطون البشرية وقد انحصرت في عالم الأشياء الظاهرة بأسير في كهف تحت الأرض. ومحاولة الأسير الهروب من الكهف تشبه سعى الانسان للمعرفة والحكمة.

(*3) الإزاحة: «هي قابلية انفصال ما تتصف به فكرة ما من تأكيد أو أهمية أو حدة عنها والارتباط بأفكار لم تكن لها تلك الحدة، ولكنها تتصل بالفكرة الأولى بسلسلة من الترابطات». (لابلانش وبونتالس: المصدر المذكور).

(*4) شاهد أكتيون ارتيميس وهي تستحم فحوّلته إلى غزال وأطلقت عليه كلابها التي قطعته إربا (المترجم).

(*5) الكلمة الأصلية هي Dismemberment وتعني التقطيع والفصل، وقد كان لاكان قد فصل من عضوية الرابطة الدولية للمحللين النفسانيين(المترجم).

(*6) النموذج هو صورة بيانية لتصور فكري، والطوبولوجيا تتضمن في هذا السياق كل التعديلات والتحويرات الممكنة مع الحفاظ على جوهر النموذج.(المترجم).

(*7) أنظر لابلانش وبونتالس (المصرد المذكور) للحصول على شرح يبين الفروق بين هذه النماذج الثلاثة.

(*8) «(التكثيف هو)... أحد الأشكال الأساسية التي تؤدي العمليات اللاواعية وظيفتها بها: وفيه تمثل الفكرة الواحدة عدة سلاسل مترابطة تكون هي نقطة التقائها»(المصدر المذكور).

(*9) يقصد بالتحليل المتزامن هنا النظر إلى النظام (اللغة مثلا) كما هي عند النظر إليها، وعدم أخذ تطورها التاريخي بنظر الاعتبار (المترجم).

(*10) الكناية هي مجاز تحل فيه صفة الشيء محل الشيء نفسه أو يدل على ذلك الشيء آخر يتصل به. أما المجاز المرسل فهو مجاز يحل فيه العام محل الخاص أو العكس، كالكل محل الجزء أو كالجزء محل الكل (أنظر قاموس أوكسفورد الإنجليزي OED).

(*11) يدل اصطلاح كثرة المحددات على «أن تشكيلات اللاوعي (الأعراض، الأحلام،الخ...) يمكن إرجاعها إلى عوامل محددة عديدة» (لابلانش وبونتالس: المصدر المذكور).

(*12) الفتيشة هي حاجة تثير الشهوة الجنسية في غياب الكائن البشري الذي يمكن أن يثيرها

في العادة (المترجم).

(*13) الميتالغة Metalanguage هي تلك التي تتناول المفاهيم والمصطلحات في علم من العلوم(المترجم).

(*14) تعني en souffrance بالفرنسية تعطل تسليم الرسالة، لكن التعبير يعني أيضا المعاناة من الألم (آنظر ترجمة جفري ميلمان jeffrey mehlman لبحث لاكان هذا إلى الانجليزية المنشور في Contemporary Literary، الطبعة الثانية، تحرير روبرت كون ديفس ورونالد شلايفر (نيويورك: لونغمان 1989، ص 319)(المترجم

(*15) قصدت من استعمال كلمة «تملك» بدل «امتلاك» الإيحاء بما تعنية الكلمة الفرنسية الانجليزية Possession من الامتلاك والتملك (التلبس)، وهو ماتعنيه الكلمة حينما نقول الكلمة حينما نقول: تملكه الغضب (المترجم).

(*16) اشتهر غونغورا إي أرغوت، الشاعر الإسباني الذي توفي عام 1627، بغرابة استعاراته وتمحل أسلوبه، وإليه ينسب أسلوب الغونغورية (المترجم).

ببليوغرافيا

ولد جاك لاكان في باريس سنة 1901، وتلقى تعليمه الطبي في كلية باريس الطبية حيث أصبح رئيس العيادة سنة 1932، والتحق بحركة التحليل النفسي سنة 1936. وطرد في سنة 1959 من الرابطة العالمية للتحليل النفسي، وأسس سنة 1964 الكلية الفرويدية في باريس. وهو الآن في قسم الفريق الفرويدي في جامعة فينسانز.

BOOKS

Ecrits (Paris, 1966); English translation, Ecrits: A Selection (London and New York, 1977)

Le Seminaire

Livre I: Les Ecrits techniques de Freud (Paris, 1975)

Livre II: Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (Paris, 1978)

Livre XI: Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse (Paris, 1973); English translation, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (London, 1977; New York, 1978)

Livre XX: Encore (Paris, 1975)

De la psychose paranoiaque dans ses rapports avec la personnalite (Paris, 1932); reprinted with Premiers Ecrits sur la paranoia (Paris 1975)

Television (Paris, 1974)

Valuable background reading is J. Laplanche and J.B. Pontalis, The Language of Psychoanalysis (London, 1973). Tow volumes of Yale French Studies, nos. 48 (1972) and 55/6 (1977), entitled respectively ‘French Frued’ and ‘Literature and Psychoanalysis,’ are also helpful. The Language of the Self (Baltimore, Md., 1968) is an annotated translation by Authony Wilden of Lacan’s essay ‘Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse’.

5 جاك دريدا

بقلم: جوناثان كلر

رغم أن أعمال جاك دريدا تشكل قوة كبيرة في الجدل الأدبي والفلسفي المعاصر، فإن التنبؤ بما سيعتبر أهم إسهاماته أمر سابق لأوانه. وعندما ننظر إلى الوراء بعد عشرين سنة أو خمسين أو مائة فهل سيكون دريدا قد بدأ عهداً جديداً في تاريخ الفلسفة؟ هل سيكون مسؤولا عن نمط جديد من القراءة والتفسير وعن نظرية مصاحبة لذلك عن طبيعة النصوص؟ هل سينظر إليه باعتباره شخصية رئيسة في تطوير حركة فكرية وإعادة توجيهها، حركة لاشك أنها ستدعى باسم جديد ولكنها ستشمل أفضل ما نعتبره الآن البنيوية وما بعدها؟ لكن دعونا لا نغامر بالنبوءات حول الأهمية التي ستعطيها التطورات المستقبلية لأعماله لأن أفضل منهج نتبعه هنا هو أن نتناول كتاباته من عدة زوايا، وأن نخلق من النصوص التي تحمل اسمه ثلاثة أشخاص يحملون اسم دريدا أو قل ثلاثة مشاريع تهمنا هذه الأيام.

أولا، أثبت دريدا بوصفه فيلسوفا أو قارىء نصوص فلسفية أن التراث الفلسفي الغربي ظل دائماً متشبعا بما سماه «مركزية الكلمة»

Logocentrism أو «ميتافيزيقا الحضور» Metaphysics of presence وبين أن نظريات الفلسفة وأطروحاتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد، ورغم أننا لا نستطيع الركون إلى أمل التخلص من هذا النظام، إلا أن بوسعنا على الأقل أن نتعرف على ظروف الفكر التي يفرضها بالإصغاء إلى ذلك الذي يسعى هذا النظام إلى كسبه. ورغم أننا لا نستطيع أن نتخيل «نهاية» الميتافيزيقا أو أن نضع لها حدا، فإن بوسعنا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرف على النظام الهرمي الذي أقامته، وبقلب هذا النظام رأسا على عقب. لقد وضع دريدا في تعامله مع النصوص الفلسفية وصفا نقديا بالغ القوة للفكر الغربي.

ثانيا، إن درايدا قارىء ومفسر. ولقد غدت قراءاته للعديد من النصوص- روسو، سوسير، فرويد، أفلاطون، جينيه، هيغل، مارميه، هوسيرل، ج.ل. أوستن، كانت- غدت لمن تهمهم مغامرات العقل تحليلات مثالية،ونماذج تحتذي لنوع جديد من التفسير. فقد مارس دريدا، بإصغائه للطرق التي تنقد النصوص بها الفلسفات التي تقع هذه النصوص ضمنها، وتقوض أركانها، مارس نوعاً مزدوجاً من القراءة، بحيث أظهر أن هذه النصوص قد نسجت من خيوط مختلفة لا يمكنها أن تؤدي إلى نسيج متكامل، بل يزيح الواحد منها الآخر. وهذا النمط من القراءة والكتابة يفرض نفسه في مجال النقد الأدبي على نحو خاص.

أخيرا، ينتمي دريدا من وجهة نظر الكتاب الحالي إلى مجموعة من المفكرين الفرنسيين المبدعين الذين يمكن أن نصفهم مع شيء من عدم الدقة بالبنيويين، أو ما بعد البنيويين والذين خلقت جهودهم في عدد من مجالات البحث العلمي ما قد ندعوه بالموجة القوية على الأقل، إن لم ندعه بالحركة (إذ لاشك أنهم يرغبون بتأكيد اختلافهم بعضهم عن بعضهم الآخر). فلقد ركزت كتابات كل منهم على مشكلات اللغة والبنية، وكان للأثر التراكمي حتى لاختلافاتهم مفعوله في خلق اتجاه قوي نحو أسلوب من التفكير، ومجموعة من الاهتمامات. ولكن بما أن البنيوية وما تلاها نظرية موحدة بل شبكة معقدة من الكتابات التي تتفاعل مع بعضها بأشكال مختلفة فإن من الصعب جدا أن نفسر هذه الكتابات. والأهمية الخاصة التي يتصف بها دريدا مردها أنه هو الوحيد من بين المفكرين الخمسة الذين اختارهم هذا

الكتاب الذي كتب عن أعمال الآخرين وربطها بالمشكلات الأساسية في النظرية البنيوية وما بعدها، فزودنا بذلك بمنظور يساعدنا على فهم النواحي الجوهرية من المشروعات الفكرية التي يتناولها الكتاب الراهن.

إن كل إسهام من إسهامات دريدا هذه بطبيعة الحال عمل كبير، وانتسابها كلها إلى كاتب واحد لابد أن يظهره في دور الأستاذ الأعظم في مجال النظرية والدراسة النصية: أي كأنه مؤلف نظرية شاملة يمكنها أن تضع النظريات الأخرى في مكانها الصحيح، وأن تفسرها، وأن تفسر الأعمال فيها. ولاشك أن أعمال دريدا من وجهة نظر الغالبية العظمى من أولئك الذين درسوا هذه الأعمال دراسة وافية تترك فيهم هذا الإحساس: الإحساس بالأستاذية. لكن دريدا ومريديه لا يفتأون يكررون القول إنه لا يقدم لنا نظرية شاملة موحدة يمكنها أن تلم بالأدب واللغة والفلسفة وتفسرها. فدريدا يكتب دائماً عن نصوص معينة، والكتابة التي يمارسها ويرغب في أن يجعل الآخرين يمارسونها تبحث بالذات في استحالة مثل هذه الأستاذية الشاملة، واستحالة تشييد نظام نظري متناسق متكامل. ودريدا على عكس معظم المنظرين الذين يشيدون النظم فوق عدد من المفاهيم الأساسية لا ينفك يعطي أدوراً استراتيجية لمصطلحات جديدة يستقيها عادة من النصوص التي يدرسها، وتكتسب هذه المصطلحات أهمية خاصة من التعقيد البنيوي للدور الذي تؤديه في تفاعل نص دريدا مع النص الآخر. ومن شأن دريدا أيضا أن يدخل مصطلحات جديدة باستمرار تزيح المصطلحات القديمة ليمنع أياً منها من أن تصبح مفاهيم أساسية في نظرية جديدة أو نظام جديد.

لكنه بطبيعة الحال لن يتمكن من منع حدوث ذلك. فمادام الناس يقرأون أعماله، ويناقشونها، ويتأثرون بها، فإنهم لا محالة سيعاملونها على أنها نظرية لها مفاهيمها المركزية، ومناهجها التحليلية، وآراؤها العامة حول طبيعة اللغة والنصوص. وحتى لو سلم المرء بأن ما ينبغي التشديد عليه هو تعامله مع النصوص وليس مع أي نظرية صريحة، فإنه ما إن يستشهد المرء بهذه القراءات أو يعرضها، حتى تصبح أمثلة من ممارسة تحليلية، وبذا تكون إيضاحات لنظرية ومنهج، ومن شأن دريدا نفسه أن يسارع إلى القول إن طبيعة النقاش الفكري نفسها تتضن أثر الأستاذية، ومن هنا تأتي صياغة

الآراء العامة كتلك التي يمكن استخلاصها من قراءاته وكتاباته. لا بل إن القول بأن قراءات دريدا تعنى بكل شيء في اللغة والنصوص يقاوم التلخيص العام ويفوقه ـ هذا القول الذي قلته قبل قليل معناه مثل هذه الصياغة

إذن فنحن في موقف يتصف بالمفارقة، ولاشك أن قراء كثيرين يميلون إلى إهمال مثل هذا النمط من التفكير ـ مفترضين أنه لابد من وجود حلول جيدة لا مفارقة فيها لأي مشكلة. لكن هنالك الكثير مما يمكن أن نتعلمه من دريدا بشرط ألا نغلق أدهاننا مقدما للإمكانات التي يحاول جانب كبير من كتاباته أن يستكشفها: وهي أن استعمال اللغة والفكر يدخلنا في مفارقات لا حل لها، مفارقات يمكننا أن نكتبها، ولكن لا يمكننا أن نهرب منها. وقد تكون الخطوة المناسبة الأولى هي ذلك المزيج نفسه من نفاذ الصبر والبصيرة اللذين نحس بهما عندما ندرك أن أي محاولة لتخليص ما يقوله دريدا هي تزييف لمشروعه، ولكنه تزييف لا محيد عنه، لأن مجرد تحديده معناه تحديده معناه ارتكاب خطأ ـ الخطأ الضروري ـ الذي يحاول المرء تحديد معالمه.

قد تكون أفضل استراتيجية لتناول أعمال دريدا استراتيجية مزدوجة: فما دامت أدق الصياغات وأصدقها غير قادرة على تفادي مشكلة «التشويه» فسأعرض من ناحية الآراء النظرية العامة دون اعتذار، لكنني سأتتبع، من الناحية الأخرى، جوانب من أفكار دريدا التفسيرية بشيء من التفصيل ليتعرف القارىء على طريقته في التعامل مع النصوص، وذلك لتعديل الإنطباع الذي سيخلقه عرض النظرية العامة، لكن قد يكون من المفيد قبل البدء بهذا العرض المزدوج، أن أذكر بإيجاز، وعلى سبيل التقديم، كشفا بأعمال دريدا، وبالقضايا الرئيسية التي يتناولها كل منها.

درس دريدا الفلسفة، وهي الموضوع الذي يدرسه الآن في الإيكول نورمال سوبيريير بباريس. وقد نشر أول أعماله، وهو أصل الهندسة L'origine de la géometrie عام1962، وهو مقدمة طولها170 صفحة لبحث كتبه الفيلسوف الألماني إدمند هوسيرل عن أصل الهندسة. وقد كان هوسيرل مهتما بالعلاقة بين الموضوعية المثالية للهندسة (ذلك أن «قوانين» الهندسة لا تعتمد على أي حادثة تاريخية أو تجريبية)، وبين وجودها التاريخي التجريبي (أفراد معنيون يقترحون قوانين أو براهين هندسية). وقد أجاب هوسيرل عن

مسألة الكيفية التي تصبح فيها الهندسة موضوعا مثاليا بعد أن تكون فكرة في دهن مشتغل بالهندسة بقوله إن اللغة، وبوجه خاص الكتابة بما تمتاز به من اللاشهانية، هي شرط هذه الإمكانية. وقد بين دريدا، بتحليله الدقيق لاستراتيجيات هوسيرل وفرضياته المسبقة، أن فكرة هوسيرل، رغم تقديمها للغة على أنها هي الحل، تضم في ثناياها المشكلات التي ظن هوسيرل أنه حلها. وقد غدت هذه المشكلات ـ مشكلات العلاقة بين الحدث والبنية، بين التجريبي والمثالي، بين النظام والأصل، بين الكلام والكتابة ـ غدت الموضوع التي تناولته معظم كتب دريدا التالية.

فاز أصل الهندسة بجائزة فلسفية ولكنه لم يجتذب اهتماماً كبيراً خارج نطاق الفلاسفة المهتمين بهوسيرل والفينومينولوجية. غير أن دريدا سرعان ما أخذ ينشر المقالات في المجلات الفكرية الفرنسية، وفي عام1967 فرض نفسه على المشهد الفكري بثلاثة كتب هي في الكتابة Of Grammatalogy والكتابة والاختلاف Writing and difference، والكلام والظواهر Speech and Phenomena.

ولربما كان كتاب في الكتابة أشهر أعمال دريدا. وهو يتناول الطريقة التي يعطي فيها من يكتبون عن اللغة ميزة للكلام على الكتابة مثلما يتناول القضايا التي يتضمنها هذا الترتيب. ودريدا يبين في الكتاب أن الخصائص التي يقال إنها تميز الكتابة عن الكلام تنطبق على الكلام أيضا، ويبحث إمكان عكس الترتيب (وقد ألمح إلى ذلك في عنوان الكتاب حيث تعني كلمة Grammatology علم الكتابة)، وتوجيه نظرية اللغة لا نحو الكلام بل نحو الكتابة بشكل عام. والمؤلفان الرئيسان اللذان يتحدث عنهما هذا الكتاب هما فردينان دي سوسير، مؤسس علم اللغويات الحديث، وجان جاك روسو الذي كتب من بين الكتب الكثيرة التي كتبها بحثا بعنوان «مقال في أصل اللغة». وسأتحدث عن قراءة دريدا لسوسير بشيء من التفصيل عما قليل.

أما كتاب الكتابة والاختلاف فهو مجموعة من المقالات التي تتناول أعمال عدد من كبار الشخصيات المعاصرة والاتجاهات النظرية العامة التي يمثلونها: جان روسيه، والنقد الأدبي البنيوي، وميشيل فوكو، وإدمون جابيه، وإيمانويل لفيناس، وهوسيرل، وأنطوان أرتو، وفرويد، وجورج باتاي، وكلود ليفي شتراوس، والبنيوية في العلوم الإنسانية. وقد ظلت هذه المقالة

الأخيرة عن ليفي شتراوس بسبب ظروف نشرها هي المقالة التي عرف بها دريدا بالدرجة الأولى لبعض الوقت في العالم الناطق بالإنجليزية، فقد كتبها دريدا لمؤتمر عقد في جامعة جونز هوبكنز عام1966 وترجمت إلى الإنجليزية لكي تنشر في أعمال ذلك المؤتمر. وقد انتهى دريدا في هذه المقالة بعد أن حلل بعض المشكلات في منهج ليفي شتراوس إلى مقابلة نظرتين للتفسير. إحداهما تنظر إلى الخلف وتحاول أن تبني تصورا عن معنى أصلي أو حقيقة أصلية، والأخرى تنظر إلى الأمام وترحب صراحة بعدم إمكان تثبيت المعنى. ومع أنه يقول إننا عاجزون عن الإختيار ما بين البديلين، إلا أنه فهم بشكل واسع على أنه يختار المسار الثاني، وبذا نظر إليه باعتباره رسول «التعامل الحر» (مع الظواهر والأفكار). كذلك شكل الفصل الذي خصصه دريدا لفرويد وللنماذج التي تضم الكتابة وتستعمل لتمثيل النفس نقطة ارتكاز أساسية للتفكير النظري في السنوات الأخيرة، وذلك إلى جانب المقالة الخاصة بليفي شتراوس التي كانت لها أهمية تاريخية خاصة لأنها خلقت صورة معينة لدريدا.

وأما كتاب الكلام والظواهر فهو، على عكس الكتابين الآخرين اللذين يعودان إلى عام1967، عمل واحد مخصص للتحليل الفلسفي، ويتناول نظرية هوسيرل عن الرموز Signs، وبشكل خاص فكرتي الصوت والحضور ودورهما ومكانتهما في الفينومينولوجية. فهوسيرل يرى أن الرموز إشارات للمعنى مستمدة من غيرها ولا تقوم بذاتها، وأن المعنى بدوره هو ما هو حاضر في الوعي لحظة الكلام. وقد بين دريدا أن المعنى، استنادا إلى وصف هوسيرل نفسه للزمن، لا يمكن أن يكون ـ كما أراد له ـ حضورا بسيطاً، شيئا قائما بذاته، بل هو دائما جزء من نظام من «الآثار» Traces و«التقابلات»، وهو نظام يفوق أي لحظة راهنة. وتحليل دريدا هو ما ندعوه الآن «تفكيكا» لنص هوسيرل، برهانا على أن منطق فكرة هوسيرل يلغي نفسه بحيث يتضمن مفارقة مركزية عن التناقض، مما يشكل نظرة ثاقبة أساسية في المسألة التي هي موضع النقاش. ولسوف تظهر الموضوعات التي يتناولها هذا الكتاب ذو البيان الناصع والدقة الفائقة في ثنايا هذا التعرض لتحليلات دريدا وجهوده العامة الأخرى.

هذه الكتب الثلاثة جعلت من دريدا شخصية كبرى في المناقشات النظرية

التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في أواخر عقد الستينيات. ومع أن معارضي دريدا في عداد البنيويين، إلا أنه ظل ينشر قراءات تبين المفارقات التي تقع فيها المواقف البنيوية. وفي عام1972 نشر ثلاثة كتب مرة ثانية تتكون من مثل هذه القراءات وسواها، وهي: حواشي الفلسفة Marges de lq philosophie والإنتشار La Dissémination ومواقف Position.

يتكون كتاب حواشي الفلسفة من عشر مقالات هي: «La Différance» وهي مقالة مهمة سأتناولها فيما بعد؛ «Ousia et Grammére» وتتناول بحث هايدغر عن ميتافيزيقا الحضور؛ «le Puits et la pyramide» عن نظرية هيغل في الرمز؛ «Les Fins de l'homme» حول مكانة الإنسانية Humanism في ضوء كتابات هايدغر؛ «Le Cercle linguistique de Geneve» حول روسو وكونديلاك وسوسير؛ «La forme et le vouloir dire» حول فينومينولوجية اللغة عند هوسيرل؛ «Le Supplément de copule» حول مشكلات الكينونة اللغوية والفلسفية؛ «La Mythologie blanche» وهي مقالة هامة عن الاستعارة والفلسفة؛«Qual quelle» حول فكرة «الأصل، مع الإشارة إلى بول فاليري وفرويد؛ و«Signature, événement, contexe» حول ج.ل. أوستن ومشكلة أفعال الكلام. والكتاب بمجمله كتاب في المحاجة الفلسفية الدقيقة.

أما كتاب الانتشار الذي يضم ثلاث مقالات طول كل منها مائة صفحة ومقدمة طويلة، فأسلوبه أقل مباشرة وأقرب إلى الأدب من أسلوب سابقيه. وهو يتناول ما هو أدبي بالذات عندما نعني بالأدبي تلك التأثيرات اللغوية التي لا تخضع للتحديد الفكري ولا يمكن اختزالها إلى مفهوم واضح المعالم. والمقدمة تناقش مشكلة المقدمات التي يفترض أنها عندما تقول ما يقوله الكتاب قول أن يقوله تعطي للكتاب وحدة تكون هي جزءاً منه ولا تكون (أي من الكتاب الذي يضمها ومن النص الذي تسبقه). والمقالة الأولى بعنوان «La Pharmacie de Platon» دراسة لفكرة الكتابة عند أفلاطون، ولكلمة pharmakon التي تعني «السم» و«العلاج» معاً، وتلعب دورا استراتيجيا في منطق نص أفلاطون. أما مقالة La Double Séance فتبدأ باقتباس نص قصير من مالارميه لمناقشة فكرة المحاكاة (التمثيل، التقليد) ومفارقاتها التي لا حل لها، بينما تعالج المقالة الأخيرة La Dissémination رواية تجريبية لفيليب سولير Sollers عنوانها Nombres لتفسر ظاهرة الإنتشار ولتعطنا

مثالا عليها. وهذه الظاهرة تدل على غزارة لغوية أو نصية لا تخضع لسيطرة المفاهيم أو للتحديد بواسطة هذه المفاهيم. وبينما تفترض فكرة الغموض إمكان تعدد المعاني والسيطرة عليها فإن فكرة الانتشار تعني البعثرة الدلالية التي تنتجها آثار مختلفة من التراتيب أو التشابهات التي لا يمكن السيطرة عليها أبدا. وكتاب الإنتشار هو، باستقصائه لهذه المشكلات، أصعب كتب دريدا، وأقلها جاذبية.

أما كتاب مواقف الذي يضم النصوص المكتوبة لثلاث مقابلات فهو كتاب شديد الوضوح، ولا شك أنه أفضل ما لدينا من المقدمات لفكر دريدا. والمقابلة الأولى بعنوان «Implication» تعليق عام على أعماله حتى عام1967. والثانية بعنوان «Sémiologie et grammatologie» حديث موجز عن نظرية الرمز ونقد دريدا لها. وأما المقالة الثالثة، وعنوانها «مواقف» فتضم شرحا لتفكيكية وملاحظات حول مواضيع عديدة أخرى، منها التاريخ والماركسية وجاك لاكان.

وفي عام1974 نشر دريدا كتاب Glas، وهو كتاب ذاع صيته لطريقة عرض أفكاره إن لم يكن لما يضمه من أفكار. ففي العمود الأيسر من كل صفحة يجري دريدا تحليلا لمفهوم العائلة عند هيغل (بما في ذلك بالسلطة الأبوية، والمعرفة المطلقة، والعائلة المقدسة، والحمل الطاهر). أما في العمود الأيمن فيقابل مؤلف فلسفة الحق فيه جان جينيه، اللص والمنحرف جنسياً. وهنا ينسج دريدا مقتبساته من أعمال جينيه ومناقشاته لها مع تعليقاته على الصلة المزدوجة ومشكلة التوقيع (الإمضاء)، فضلا عن استقصاء يعتمد على التورية لكلمات يتصل بعضها مع بعضها الآخر بالتناظرات الصوتية والسلاسل الاشتقاقية. ويحفل هذا النص بالعلاقة الإشكالية بين العمودين، فهذه العلاقة موجودة دائما باعتبارها إمكانية، ولكنها علاقة لا يجري تأكيدها أبداً، ولا تؤدي إلى مركب يضمهما معاً، اللهم إلا بفعل إرادي من عند القارىء.

وهناك فضلا عن هذه الكتب مقالات عديدة لم يجمعها كتاب، تنتمي بشكل خاص إلى الفترة التي أعقبت نشر Glas، ولابد من ذكرها. فالمقالتان òL'Âge de Hegelò و Ou Commence et comment finit un corp enseignant?» تعالجان تعليم الفلسفة وإطارها المؤسسي. ومقالة «Le Facteur de la vérité»

تضم تحليلا مهما للاكان. وقد ظهرت مقالة «Éperons» حول نيتشه والأسلوب وفكرة المرأة وشروط التفسير في مجلد منفصل بترجمات إلى أربع لغات. ونجد في مقالة «Economimesis»تفكيكاً قوياً للنظرية الإستطيقية عند كانت والرومانسيين. وهي تشكل مع مقالة Le Paregonاب[*1] حول العلاقة بين الإطار والمؤطر تقدما نظريا رئيسيا. وهناك أيضا مقالات عن موريس بلانشو وفرانسس بونج وكونديالك، وفي كل منها ما يستحق النظر. وعلى القارىء الذي يعرف الفرنسية أن يبدأ بكتاب Position ومن ثم إلى النصوص التي تتناول مواضيعها المعلنة أمورا تهمه. أما الذي تنحصر قراءاته بما ترجم إلى الإنجليزية فقد يبدأ بالجزء الثاني من كتاب Of Grammatology، إلا إذا كانت معرفته بالفلسفة تمكنه من البدء بكتاب Spech and Phenomena لأن أفكاره، وطريقة عرضها أقرب إلى المعتاد.

ما هي طبيعة المشروع الذي تسهم فيه هذه الكتابات كلها؟ إن قراءات دريدا للنصوص المختلفة ونصوصه التي وضعها هو تشكل كلها استكشافات لمركزية الكلمة الغربية. وميتافيزيقا الحضور التي يمكن القول إن هذه النصوص تؤكدها وتزعزعها في آن واحد هي الميتافيزيقا الوحيدة التي نعرفها، وهي تكمن خلف تفكيرنا كله، ولكن يمكن القول أيضا إن هذه الميتافيزيقا تؤدي إلى مفارقات تتحدى تناسقها وتماسكها الفكري، ولذا فإنها تتحدى إمكان تحديد الوجود بوصفه حضوراً. وقد كتب دريدا ما معناه أن إطار تاريخ الميتافيزيقا.

> «هو تحديد الوجود بوصفه حضورا بكل معاني هذه الكلمة. ومن الممكن أن نبين أن كل الكلمات المتصلة بالأساسيات والمبادىء أو بالمركز قد ظلت تسمي باستمرار ثابت حضور - سواء أكان اسمه Eidos أو Arché أو Felos أو Energeia أو Ousia (الجوهر، الوجود، المادة، الذات)، أو كان Altheia أو التعالي أو الوعي أو الضمير أو الله أو الإنسان، وما إلى ذلك (الكتابة والاختلاف).

وسيكون من المفيد أن أعطي ثلاثة أمثلة لإيضاح ما تتضمنه فكرة ميتافيزيقا الحضور. ففي الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر، إذن أنا موجود» تعتبر الأنا خارج مجال الشك لأنها حاضرة لنفسها في فعل التفكير. ولذا

فإن مقولة «أنا موجود» ـ فيما يقول ديكارت ـ صحيحة بالضرورة كلما لفظتها أو تصورتها في عقلي. أو خذ مثالا ثانيا هو فكرتنا الشائعة أن اللحظة الراهنة هي ماهو موجود. المستقبل سوف يوجد والماضي وجد. ولكن حقيقة كل منهما تعتمد على حضور الحاضر: المستقبل حضور متوقع، والماضي حضور سابق. والمثال الثالث هو فكرة المعنى (عندما نخاطب بعضا بعضاً) باعتباره أمرا حاضرا من وعي المتكلم يعبر عنه بعد ذلك بواسطة الرموز أو الإشارات: المعنى هو ما هو «في ذهن» المتكلم في اللحظة الحاسمة.

إن ميتافيزيقا الحضور ـ كما يتضح من هذه الأمثلة الثلاثة ـ أمر شائع مألوف، لكن ما قد يكون وضوحا هو الطريقة التي يظن بها أن طبيعة الأشياء وواقعها في الكون، ومنها ذلك العدد الذي لا يحصى من الأشياء التي تتعالى على أي لحظة من اللحظات ـ أن هذه الأشياء تقوم على هذا النوع من الحضور. فهذا ديكارت يحاول إثبات وجود النفس Self (التي نعتبرها عادة صميم الفرد الدائم نسبياً) بدعوى أن هناك في كل لحظة من لحظات الوعي شيئا بالضرورة (أنا) يتصف بالوعي. كذلك فإن واقعية الشجرة تعتمد على حقيقة أن هنالك شجرة في الوقت س، والوقت ص، والوقت ع. إن وجودها سلسة من لحظات الحضور. وعندما نقول ـ أخيراً ـ إن كلمة من الكلمات تعني كذا وكذا، فإنه يمكننا أن نقول إن هذا شكل من أشكال الاختزال لحقيقة مؤداها أن شخصا ما في الوقت س. قد استعمل هذه الكلمة ليعني كذا وكذا، وهو المفهوم الذي كان حاضرا في ذهنه، وفي الوقت ص استعمل شخص آخر هذه الكلمة بالمعنى نفسه، وهكذا.

ولذا فإن الواقع يتشكل من سلسلة من الحالات الحاضرة. وهذه الحالات هي الأساس، هي المكونات الأساسية المعطاة التي يعتمد عليها تفسيرنا للعالم. وهذا الرأي قوي مقنع، ولكن ثمة مشكلة تظل تواجهه باستمرار. فعندما نستشهد بهذه الحالات أو لحظات الحضور التي نحسبها أساسية إلى هذا الحد نكتشف أنها تعتمد على غيرها بأشكال مختلفة. ولذا فإنها لا تصلح لأن تكون معطيات بسيطة لابد للتفسير من أن يقوم عليها.

خذ على سبيل المثال، انطلاق السهم. فإن ركزنا على سلسلة من الحالات الحاضرة فإننا سنجابه مفارقة: فالسهم في مكان معين في أي لحظة من اللحظات. إنه في مكان معين دائما ولا يتحرك. ولكن من حقنا أن نصر

على أن السهم يتحرك في كل لحظة من اللحظات بين بداية انطلاقه ونهايتها. وعندما نركز على الحالات الحاضرة فإن حركة السهم لاتكون حاضرة، لا تكون من بين المعطيات. ويتبين أن الحركة، وهي حقيقة أساسية من حقائق عالمنا، لا يمكن تصورها إلا إذا كانت كل لحظة، كل حالة حاضرة، فيها آثار من الماضي والمستقبل. ويحتاج تفسير ما يحدث في أي لحظة من اللحظات إلى الرجوع إلى لحظات ليست حاضرة، ولذا فإن ثمة معنى حاسما يكون فيه غير الحاضر ساكنا في الحاضر ويشكل جزءا منه. وحركة السهم لا تواجهنا أبداً باعتبارها شيئا بسيطا وحاضرا يمكن أن يدرك بذاته. إنها دائما معقدة، وتقوم على الاختلاف، وتتضمن آثارا مما هو ليس الآن والآن.

إن هذه هي واحدة من المفارقات الشهيرة للفيلسوف اليوناني زينون. لكن هناك مفارقات أخرى قد لاتتصف بمثل هذه الصفة الدرامية، ولكنها لا تقل عنها من حيث صعوبة حلها مهما كان الحقل الذي نبحث فيه. ومن الممكن بشكل عام القول مع دريدا إنه ليس ثمة من شيء يكون حاضرا ببساطة. وكل ما نعتبره حاضرا معطى يعتمد لتحديد هويته على اختلافات وعلاقات لا يمكن أن تكون حاضرة. ولكن كون الاختلافات ليست حاضرة لا يعني أنها غائبة، ويبلغ من تشبع لغتنا بميتافيزيقا الحضور أنه لا تعطينا إلا هذا البديل فيما يبدو. إما أن يكون الشيء حاضراً أو أنه غائب. والنقد الدريدي لهذه الميتافيزيقا تضمن من بين ما يتضمن تحديد العناصر والمصطلحات والوظائف التي يصعب تصورها، شأنها في ذلك شأن «الاختلافات»، ضمن هذا الإطار، والتي لا تؤدي عند تباينها إلى بيان فساد ذلك الإطار بل إلى الإشارة إلى حدوده. إن الاختلافات تقاوم الحديث عنها بمصطلحي التعارض المشكل من الحضور والغياب.

ولقد يتضح ذلك أكثر إذا تأملنا مثالا ثانيا من المفارقات التي تنشأ ضمن نظام التفكير هذا، ولهذا المقال أهمية في مجال الدلالة، وقد ندعوه بمفارقة البنية والحدث (أو Aparia). فنحن نميل إلى اعتبار أن ما ندعوه معنى كلمة من الكلمات يعتمد على كونها استعملت من قبل متكلمين في مناسبات مختلفة بنية التعبير عن هذا المعنى أو نقله، ولذا فإننا قد نود القول إن ما يدعى بشكل عام ببنية اللغة ـ النظام العام لقواعدها وما يطرد

فيها ـ مستمد من الأحداث، ويتحدد بموجبها، أي بأفعال الاتصال. ولكننا لو أخذنا هذه الفكرة مأخذ الجد وبدأنا بالبحث عن الأحداث التي يقال إنها تحدد البنيات لوجدنا أن كل حدث من هذه الأحداث قد حددته بنيات سابقة، وجعلته ممكناً. فإمكان أن نعني شيئا بألفاظ أمر منوط ببنية اللغة قبل النطق بها. لا شك أن البنى هي أيضا دائما منتوجات، ولكن مهما عدنا إلى الخلف، وحتى عندما نفكر بمولد اللغة نفسها، ونحاول أن نصنف حادثة بدأت معها أول بنية فاننا نكتشف أننا لابد أن نفترض تنظيما سابقا وتمييزا سابقا بين مختلفات، ولن يستطيع إنسان الكهوف أن ينجح في ابتكار اللغة بجعله همهمة ما تعني شيئا مثل «الطعام» إلا إذا افترضنا أن هذه الهمهمة تختلف عن همهمات أخرى، أو يمكن تمييزها عنها وأن العالم كان قد انقسم فعلا إلى صنفي الطعام واللاطعام. إن الدلالة تعتمد دائما على الاختلاف: على المقابلة، مثلا، بين الطعام واللاطعام، وهي المقابلة التي تجعل من الممكن الدلالة على الطعام.

وعندما نفكر لا بالمفاهيم بل بدوال لغة من اللغات فإننا نجد أن المبدأ نفسه يصح. فسلسلة الأصوات بات مثلا لا يمكنها أداء وظيفتها رمزاً باعتبارها رمزاً إلا أنها تختلف عن ذات، وفات، ومات، وقات، وباد، وبوت، الخ. فالصوت الذي نحدثه عندما نلفظ كلمة بات تضم في ثناياها آثارا من هذه الرموز الأخرى التي لم نلفظها. وكما رأينا في حالة الحركة فإن ما هو حاضر هو ذاته معقد يعتمد على سلسلة من الاختلافات. وقد توسع دريدا حول هذه الموضوع في مواقف:

> «إن تفاعل الاختلافات يستتبع تراكيب وإحالات تمنع من وجود عنصر بسيط في أي لحظة من اللحظات أو أي شكل من الأشكال يكون حاضراً بذاته ولا يحيل إلا إلى نفسه. وسواء في الخطاب المكتوب أو المحكي فإنه ليس ثمة من عنصر يمكنه أن يكون رمزا دون الاتصال بعنصر آخر هو أيضا ليس حاضرا ببساطة. وهذا الاتصال معناه أن كل عنصر ـ فونيم أو غرافيم ـ يتشكل بالإشارة إلى ما فيه من أثر من عناصر أخرى من السلسلة أو النظام... ولا شيء من العناصر أو النظام يكون حاضراً أو غائباً ببساطة.

إن الأحداث الدالة تعتمد على الاختلافات، ولكن هذه الإختلافات هي نفسها نتاج أحداث. وعندما يركز المرء على الاختلافات فإنه يدرك اعتمادها على أحداث سابقة، وبوسع المرء أن ينتقل جيئه وذهابا بين هذين المنظورين اللذين لا يؤديان إلى وحدة. فكل منهما يظهر خطأ الآخر في جدلية لا حل لها. ودريدا يدعو هذا التنقل différence. فالفعل الفرنسي différer يعني «اختلف» و«أجل»، والكلمة différence التي لم تكن موجودة من قبل في الفرنسية تلفظ كما تلفظ كلمة différence(التي تعني الاختلاف) تماما. ولكن المقطع الأخير المتضمن لحرف الـ A، وهو مقطع يرد في غير هذه الكلمة لتشكيل أسماء من أفعال، يجعل هذه الكلمة كلمة جديدة تعني الاختلاف أو التأجيل. وهكذا تعني différence اختلافاً سلبياً موجوداً يشكل شرط الدلالة، وكذلك فعلاً إيجابياً يدل على الإختلاف أو التأجيل الذي ينتج الإختلافات. وهناك كلمة تتصرف كهذه بالإنجليزية هي كلمة spacing التي تعني ترتيبا مكتملا مثلما تعني فعل توزيع (المساحات أو الأمكنة) أو ترتيبها. ودريدا يستعمل أحيانا المقابل الفرنسي لهذه الكلمة الإنجليزية espacement ولكن defférence أقوى وأفضل لأن كلمة différence مصطلح أساسي من مصطلحات نيتشه وفرويد، وخاصة سوسير، فقد وجد هؤلاء المفكرون في بحثهم في نظم الدلالة أن عليهم أن يركزوا على الاختلافات والتمييزات. وتشويه دريدا الصامت لكلمة différence بإحلال الـ a محل الـ e بمثابة حيلة قصد منها إبراز التعقيد الإشكالي للدلالة بإنتاجه لما هو في لغتنا تناقض أكثر مما هو مفهوم concept.

والـ différence بكلماته هو:

«بنية وحركة لا يمكن تصورها على أساس التعارض بين الحضور والغياب. فالـdifférance هو التبدي المنظم للإختلافات، ولآثار الاختلافات وللـspacing التي تشير العناصر بواسطتها إلى بعضها البعض.

وهذا الـ spacing هو النتاج (السلبي والإيجابي) للمسافات التي لايمكن بدونها للمصطلحات الكاملة أن تدل على شيء أو أن تقوم بوظيفتها (والـ a في différence تشير إلى هذا التردد بالنسبة للسلبية والإيجابية، أي تشير إلى ذلك الذي لا يمكن تنظيمه والتحكم فيه بذلك التعارض».

يحضرنا هذا الشرح الأولي لمفارقات الدلالة ولدول الـdifférence

لاستقصاءات أخرى في نظرية اللغة في قراءة دريدا لكتاب سوسير دروس في علم اللغة العام الذي ترجم إلى الإنجليزية سنة1960، وسوسير يعتبر بشكل عام أب اللغويات الحديثة، وقد شكلت تمييزاته المنهجية أساس الكثير من الفكر النظري البنيوي. ولذا فإن قراءة هذا الكتاب يمكن أن يكون لها دلالات مهمة. ولقد وجد دريدا في سوسير نقداً قويا لميتافيزيقا الحضوروما يدعوه دريدا بمركزية الكلمة logocentrism لكنه وجد في الوقت نفسه تأكيدا لامفر منه لهذه المركزية، واتصالا لاخلاص منه بها. وسوف ألخص فيما يلي هاتين الحركتين أو اللحظتين على التوالي، ثم أنتقل إلى الحديث عن أهميتها.

يبدأ سوسير بتعريف اللغة بأنها نظام من الرموز signs ـ فالأصوات لاتعد لغة إلا إذا نقلت الأفكار أو عبرت عنها ـ ولذا فإن المسألة الجوهرية عنده هي طبيعة الرمز اللغوي: ما الذي يعطي الرمز هويته؟ يقول سوسير إن الرموز تعسفية العرف، وإن الرمز لا تحدده صفة جوهرية فيه بل الإختلافات التي تميزه عن سواه من الرموز، وكلما مضى سوسير قدماً في بحثه هذا ازداد تأكيده على أن الرمز وحدة علائقية خالصة، وأن «اللغة ليس فيها صفات قائمة بذاتها بل اختلافات فقط (دروس في علم اللغة العام). وهذا مبدأ يختلف تمام الاختلاف عن مركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور. فهو يؤكد من ناحية أنه ليس ثمة من كلمات في النظام لها حضور بسيط مكتمل لأن الاختلافات لا يمكن أن تكون حاضرة. وهو يحدد الهوية من الناحية الثانية من خلال الغياب المعتاد وليس من خلال الحضور، أي أن الهوية، وهي حجر الزاوية في أي ميتافيزيقا،علائقية خالصة.

لكن فكرة سوسير هي في الوقت نفسه تأكيد قوي لمركزية الكلمة. ويتضح هذا بشكل يثير اهتمام دريدا الشديد في معالجة سوسير للكتابة التي يعطيها مكانة ثانوية بالمقارنة مع الكلام ويجعلها تستمد هذه المكانة من غيرها. فهدف التحليل اللغوي فيما يقول سوسير ليس هو الأشكال المكتوب والمنطوقة من الكلمات، بل الأشكال المنطوقة فقط (المصدر المذكور). فما الكتابة إلا وسيلة لتمثيل الكلام، وسيلة تكنيكية، واسطة خارجية، ولذا فلا حاجة لأخذها بنظر الإعتبار عند دراسة اللغة.

قد تبدو هذه الفكرة فكرة بريئة نسبيا، ولكنها يبين دريدا ـ ذات أثر

بعيد في التراث الغربي من الفكر اللغوي، حيث يعتبر الكلام وسيلة اتصال طبيعية مباشرة بينما الكتابة هي واسطة غير مباشرة لتمثيل (المعاني في أصوات)، فالمتكلم والمستمع حاضران كل منهما للآخر، وتنطلق الكلمات من المتكلم باعتبارها الرموز العفوية التي تكاد أن تكون شفافة لفكرة الحاضر، والتي يمكن للمستمع أن يفهمها. أما الكتابة فتتكون من علامات فيزيائية منفصلة عن الفكر الذي قد يكون أدى إلى إنتاجها، وهي في العادة تؤدي وظيفتها في غياب المتكلم أو المستمع. والكتابة تدخلنا بشكل غير مؤكد إلى فكر الكاتب، ويمكن أن تظهر غفلا من اسم كاتبها دون الإتصال بمتكلم أو مؤلف، ولذا فإنها قد لا تبدو مجرد وسيلة من وسائل تمثيل الكلام بل قد تبدو ـ وبشكل أهم ـ تشويهاً أو تحريفاً للكلام. وهذه النظرة للكتابة قديمة قدم الفلسفة ذاتها، ففي فيدروس يذم أفلاطون الكتابة باعتبارها وسيلة اتصال مهجنة، إذ أنها بانفصالها عن أبيها أو عن لحظة الأصل تتيح المجال لكل أنواع سوء الفهم، وسوء التفسير، لأن المتكلم ليس موجوداً ليفسر للمستمع ما يدور بذهنه.

وإعطاء الكلام الأفضلية على هذه الشاكلة باعتبار الكتابة تمثيلا طفيليا ناقصا له، معناه طمس بعض معالم اللغة، أو بعض مناحي وظيفتها، أو اطراحها جانبا. فإن كانت أمور كالبعد والغياب وسوء الفهم وعدم الصدق من صفات الكتابة، فإن من الممكن، بتمييز الكتابة عن الكلام، أن يشيد المرء نموذجا للاتصال يجعل معياره مثالا يتصل بالكلام ـ حيث يفترض أن المستمع قادر من حيث المبدأ على فهم ما يدور بذهن المتكلم بالضبط. وبالفعل فان لهجة الحماس الأخلاقي التي تتخلل نقاش سوسير للكتابة يشير إلى أن شيئا مهما يشغله. فهو يتكلم عن «مخاطر» الكتابة وعن أن الكتابة «تخفي» اللغة، بل تغتصب أحيانا دور الكلام. و«طغيان الكتابة» قوي مدمر يؤدي مثلا إلى أخطاء في التلفظ يمكن وصفها بالمرضية، وبأنها إفساد للأشكال المحكية الطبيعية، أو مرض يصيبها. وعلماء اللغة الذين يعنون بالأشكال المكتوبة «يقعون في المصيدة». والكتابة، التي يفترض أن تكون وسيلة لخدمة الكلام، تهدد بتلويث صفاء النظام الذي تخدمه.

ولذا فإن العلاقة بين الكلام والكتابة أعقد مما بدا لنا في أول الأمر، والترتيب الطبقي الذي أعطى الأولية للكلام وجعل الكتابة معتمدة عليه

اختل الآن بامكان أن يكون الكلام غير مستقل عن الكتابة هو الآخر، وأن الكتابة قدتؤثر على الكلام مثلما قد تصيبه (بالمرض). وقد وصف دريدا بنية العلاقات الفاعلة هنا أو طريقة عملها في عدد من النصوص، خاصة عند روسو، ودعاها بكلمة شائعة في كتاب روسو، وهي منطق التكملة Logic of the supplément. والتكملة فيما يقول لنا معجم وبستر، «هي ذلك الذي يكمل أو يضيف». وعندما يقول روسو إن التربية تكمل الطبيعة، فإن ذلك ينتج مفهوما معقدا للطبيعة. فهي شيء مكتمل بذاته تصاف له التربية، وشيء ناقص، أو غير كاف لابد من أن يستكمل بالتربية حتى يكون هو نفسه حقاً. وفي هذه الحالة الأخيرة - وهذه نظرية جديرة بالإحترام - تحتاج التربية لتمكن الطبيعة الحقيقية من أن تظهر كما هي عليه. وهكذا فإن منطق التكملة يجعل الطبيعة هي الكلمة الأولى، يجعلها امتلاءً كان موجوداً منذ البداية، ولكنه يكشف عن افتقار أو غياب كامن فيها، ويجعل التربية شيئاً خارجياً مضافاً ولكنه شرط أساسي لذلك الذي تكمله.

كذلك يتحدث روسو عن الاستمناء بوصفه «تكملة خطيرة»: فهو كالكتابة - إضافة تتصف بالشذوذ - للحياة الجنسية هذه المرة، وليس للغة - دون أن تغير في طبيعة الحياة الجنسية الطبيعية. لكن الاستمناء يعوض عن النشاط الجنسي الاعتيادي، أو يحل محله. وقدرته على أن يكون بديلا يشير إلى أنه قد يشترك بالصفات الطبيعية. ويتضح بالفعل أن ما يتصف به الاستمناء - التركيز على هدف جنسي متخيل واستحالة الحصول على هدف الرغبة المرغوب - يصح أيضا على الحياة الجنسية المعتادة التي توصف لحظاتها بشكل يجعلها تصبح صيغا من استمناء عام[2*].

إن منطق التكملة كما يصفه دريدا قوي واسع الانتشار، وهو يجعل كل شيء نعتبره إنسانياً أمراً ممكناً: اللغة، العاطفة، المجتمع، الفن. وما أن ننتبه إلى وجوده حتى نراه يفعل فعله في أشد السياقات اختلافا. فنحن نتعامل مع منطق للتكملة عندما نرى شيئاً يتصف بالهامشية بالنسبة لآخر مكتمل - كالكتابة التي نعدها هامشية بالنسبة للكلام، وكالانحراف بالنسبة للحياة الجنسية السليمة - عندما نرى ذلك الشيء وقد حل محل الشيء المكتمل أو نعتبره قادرا على تكملته أو إكماله. عندئذ يمكننا أن نبين كيف أن الصفات التي تصورناها مميزة لما هو هامشي هي في الواقع الصفات

التي تحدد هوية الموضوع المركزي الذي نحن بصدده، أي أن الاكتمال المزعوم مسكون منذ البداية بالـdifférance ـ أي بتجزؤ الاكتمال، وتأجيل تمامه. وسوف نرى عما قليل كيف أن الكتابة ـ تلك التكملة الهامشية ـ هي في الواقع الشرط المكون للغة ذاتها.

لقد عبر سوسير وغيره بحماس أخلاقي عن رفضهم الكتابة لأنهم اعتبروها مطابقة لبعض خصائص اللغة التي يودون إزاحتها عن طريقهم، ولكنها تهدد بالظهور ثانية باستمرار لأنها من خصائص اللغة بالتحديد. ولكن علينا ألا نستنتج من نقاش دريدا أن سوسيرا وأسلافه أخطأوا في الرفع من شأن الكلام على حساب لكتابة وحسب، فقد كانت هذه الخطوة ضرورية لميتافيزيقانا:

> «لا تعتمد أفضلية الصوت على اختيار كان يمكن انتقاده. بل هي تستجيب للحظة من النظام (أو لنقل من «حياة التاريخ» أو من الوجود باعتباره علاقة مع الذات). وقد هيمن نظام سماع(أي فهم) المرء لنفسه وهو يتحدث من خلال المادة الصوتية التي تقدم نفسها على أنها دال لا خارجي، لا دنيوي، ولذا فإنه دال لا هو بالتجريبي ولا بالعرضي ـ هيمن هذا النظام بالضورز على تاريخ العالم في حقبة كاملة من حقبه، بل إنه أنتج فكرة العالم، وفكرة أصل العالم التي تنشأ من الاختلاف بين الدنيوي واللادنيوي، بين الخارج والداخل، وبين المثال واللامثال، بين المتعالي والتجريبي، الخ» (في الكتابة).

إن هذه لدعاوى عريضة. ولقد تتضح أكثر إذا لاحظنا أن متعارضات مثل الخارج والداخل، والمتعالي والتجريبي، والدنيوي واللادنيوي تعتمد على نقطة تمييز أو على خط فاصل يكون فيه الداخل مثلا منفصلا عن الخارج. لكن هذا التعارض لا يمكنه أن يوجد إلا بالنسبة لنقطة التمييز تلك، وهي النقطة التي تسيطر على التمييز بين الداخل والخارج. ودعوى دريدا هي أن لحظة الكلام التي يكون فيها الدال والمدلول، أو الصوت والمعنى، غير منفصلين، والتي يبدو فيها الداخل والخارج، أو المادي واللامادي متحدين، هذه اللحظة هي النقطة المرجعية التي يمكن إرجاع كل هذه

التمييزات التي هي جوهرية لميتافيزيقانا لها. أي إخلال بمكانة الكلام المتميزة يهدد هذه البنية الميتافيزيقية برمتها.

والسبب الذي يجعل لحظة الكلام قادرة على لعب هذا الدور هو أنها النقطة أو اللحظة الوحيدة فيما يبدو التي يكون فيها الشكل والمعنى حاضرين في الوقت نفسه. فقد تكون الكلمات المكتوبة علامات فيزيائية يجب على القارىء أن يفسرها وينفخ فيها الحياة ويعطيها المعاني التي يراها صحيحة، والتي لا يبدو أنها أعطيت في الكلمات نفسها. ولكنني عندما أتكلم فإن كلماتي لا تكون أشياء مادية خارجية أسمعها أولا ثم أفسرها، إذ يبدو لي أنها لحظة النطق بها دوال شفافة تتساوق مع أفكاري. والوعي لحظة الكلام يبدو حاضرا لذاته، وتتقدم المفاهيم نفسها مباشرة باعتبارها مدلولات تعبر عنها كلماتي للآخرين. ويبدو أن الصوت هو التبدي المباشر للفكر، فيكون بذلك نقطة الالتقاء بين المادي والعقلي، بين الجسم والروح، بين التجريبي والمتعالي، بين الخارج والداخل، الخ. وهذا هو ما يدعوه دريدا بنظام S’entendre parler أي نظام سماع المرء لنفسه وهو يتحدث، وفهم نفسه: كلماتي تعطيني أفكاري مباشرة، وقد اعتبر هذا الشكل من حضور الذات، من دائرة فهم الذات، هو نموذج الاتصال بشكل عام ـ ما يتشكل منه الاتصال عندما لا تعتوره صعوبات خارجية، أو أشكال من التشويش. والحضور هو حجر الزاوية في نظرية اللغة والاتصال، بينما تكون الكتابة ـ حين تعرف بمصطلحات الحضور ـ ناقصة، أو تكون في أفضل حالاتها استعادة غير مباشرة للحضور.

لقد أعطى الصوت مكانته المتميزة ليمكن التعامل مع اللغة من وجهة نظر الحظور ـ وهذه خطوة ضرورية إذا ماكان للوصف أو التحليل أن يمضيا في طريقهما، لأن التعرف على الرموز يستتبع القدرة على فهم المعاني، لكن التركيز على هذه الأمور التي يفترض أنها حاضرة يكشف دائما مسكونة بالـ différence أو متصفة بالغياب. فسوسير يزيح الكتابة جانبا ليتمكن من التعامل مع الوحدات الصوتية خالصة بسيطة، ولكن الكتابة تعود في لحظة حاسمة: أي عندما يجد أن عليه أن يفسر طبيعة الوحدات اللغوية. فكيف يفسر المرء قيام الوحدات اللغوية على التمييز بينها وبين ما عداها فقط؟ «بما أن وضعا مطابقاً لهذا الوضع موجود أيضا

في الكتابة، التي هي نظام آخر من الرموز، فإننا سنستخدم الكتابة لعقد بعض المقارنات التي ستوضح المسألة برمتها» (دروس في علم اللغة العام)[*3].
فالحرف t مثلا يمكن أن يكتب بطرق عديدة مادام مختلفا شكله عن الحرف d و i و f وI الخ، وليس هناك في الحرف tمن الصفات الأساسية التي لابد من الإحتفاظ بها، فهوية هذا الحرف علائقية خالصة.

وهكذا يتضح أن الكتابة التي زعم سوسير أنها يجب ألا تكون موضوعا للبحث اللغوي تقوم على المبادىء التي يقوم عليها الكلام نفسه وأنها تعطينا توضيح لطبيعة الوحدات اللغوية. أي أننا نجد في نص سوسير هنا مثالا على عملية تدعى «تفكيك الذات» ، وهي عملية يكشف النص فيها عن بنيته، يكشف عن أن هذه البنية هي عملية بلاغية وليست أساسا متينا. فقد بين عرض سوسير لأفكاره بعد أن أقام ترتيبا جعل فيه الكتابة أمرا مستمدا من الكلام، أن هذه العلاقة يمكن عكسها، وقدم لنا الكلام باعتباره نوعا من الكتابة، أو تبديا للمبادىء التي تتحكم بالكتابة. وهنا نرى «منطق التكملة» وهو يكتشف في تطوير نص سوسير نفسه. ونكتشف كذلك أن الهامشي هو بهامشيته من صفات موضوع النقاش الأساسية.

وقد أثبت دريدا بتتبعه لتفاعل الكلام والكتابة عند سوسير وغيره من المفكرين من أمثال روسو وهوسيرل شتراوس وكونديلاك أن الكلام نفسه شكل من أشكال الكتابة إذا كانت للكتابة هذه الصفات التي ترتبط تقليديا بها. فوحدات الكلام لا تتصف فقط بصفة العلائقية التي تبدو على أشدها كما يقول سوسير، لأن صفة الغياب التي كان يظن أنها تميز الكتابة عن الكلام هي بالذات صفة الرموز قاطبة. فحتى يكون أي شكل رمزاً فلا بد له من أن يكون قابلا للتكرار ـ قابلا للإنتاج أو لإعادة الإنتاج ـ حتى في غياب نية الاتصال. ومن طبيعة أي رمز أن يكون قابلا للتكرار، أن يكون قادرا على أداء وظيفته حتى في حال انفصاله عن أي معنى مقصود، كما لو أنه كان علاقة مجهولة الهوية. فالصرخة مثلا لا تصبح رمزاً إلا إذا كان يمكن تقليدها»، أو الاستشهاد بها، أو إنتاجها على أنها أمثال من الأمثلة. ومادامت هذه الإمكانية، وهي واحدة من الإمكانات التي تتمتع بها الكتابة كما نصفها تقليديا، ترافق الرمز باستمرار فإن الرمز يمكن التعامل معه بشكل مرض كما نتعامل مع الصوت باعتباره حضورا للذات. ولو عكسنا

التريب لأمكننا التعامل مع الكلام بوصفه نوعا من أنواع الكتابة، أو طالما تعين علينا الآن أن نتوسع في فكرة الكتابة لتشمل الكلام، قد نتكلم ـ على غرار دريدا ـ عن الـarchi-écriture أو الكتابة الأصلية، أو الأولية التي تشكل شرط الكلام والكتابة بالمعنى الضيق.

والسبب الدقيق وراء محاولة أصحاب النظريات اللغوية جعل الكتابة معتمدة على الكلام هو أن اللغة كتابة أولية، وأن الحضور يختلف دائما ويتأجل. وعكس دريدا التفكيكي للترتيب المعتاد يعني أننا بدلا من أن نقيم نظريتنا على أساس كلام نعتبره مثاليا ـ خاصة في دائرة سماع المرء نفسه وهو يتكلم، حيث يبدو أن المعاني تحضر مباشرة عند نطق الكلمات ـ وبدلا من أن نتعامل مع الكلام الفعلي أو النصوص الحقيقية كما لو أنها أمثلة مخففة على ما يجري في هذه العملية، قد نعتبر اللغة ـ بدلا من ذلك ـ تبديا للاختلافات وانتشارا للآثار والتكرارات التي تجعل المعني ممكنا تحت ظروف يمكن وصفها، ولكن لا يمكن استنفادها.

على أن المنظور الجديد الذي ينتجه هذا لا يشكل علما جديدا أو علم لغويات متحرر من مركزية الكلمة. فرغم أن مفهوم الكتابة الأولية هذا تشير إليه فكرتا «اعتباطية الرمز» والاختلاف «إلا أنه لا يمكن الإعتراف به موضوعاً لعلم. فهو ذلك الشيء الذي لا يسمح لنفسه لأن يختزل إلى شكل من أشكال الحضور. فالحضور يرتب كل موضوعية الموضوع، وكل علاقات المعرفة» (في الكتابة).

إن الأفكار التي تدخل في تشكيل علم من العلوم تستمد كلها من نظام الحضور، من حيث أنها تجعل حركة الـdifférance في نقطة ما متعلقة بشيء مستقل متطابق مع ذاته. فالموضوعية على سبيل المثال حضور قابل للتكرار: هي إمكانية التبدي المتكرر لأشياء أو مواقف متطابقة مع ذاتها. ونقد مركزية الكلمة لا يقوم إلا على تلك المركزية ذاتها التي يسعى لتحطيمها لأنه يتضمن المحاجة والبرهان، ويلجأ إلى الأدلة أو إلى أفكار عن التجربة. أي أنه يظل داخل النظام كاشفا عن الـ aporias أو التناقضات التي تمنعه (أي النظام) من أن يكون نظاما تام الإتساق. ولذا فإن من المستحيل التوصل إلى علم جديد للدلالة أو للمعنى لا يقع ضمن دائرة مركزية اللغة.

«يمكن للمرء أن يقول بداهة إن افتراضات ميتافيزيقية مسبقة

> ستكون موجودة مع الموتيفات النقدية[*4] في كل مقولة سيميوطبقية، أو نظام للبحث، وذلك لأنها كلها تحتل إلى حد ما اللغة نفسها، أو قل النظام اللغوي نفسه. ولاشك أن علم الكتابة grammatology لن يكون علما آخر مشحونا بمحتوى جديد، أو بعالم واضح المعالم بين الحدود، بل سيكون هو الممارسة الواعية لهذه القسمة النصية»(مواقف).

وهذا يعني أن التفكيكية تأخذ على عاتقها قراءة مزدوجة: فهي تصف الطرق التي تضع بواسطتها المقولات التي تقوم عليها أفكار النص الذي تحلله (هذه التفكيكة) موضع التساؤل، وتستخدم نظام الأفكار التي يسعى النص في نطاقها إلى أن ينتج مركبات فكرية كالـdifférence والتكملة، وهي المركبات التي تضع هي الأخرى اتساق ذلك النظام موضع التساؤل. ولكن استناد كل من نصوص دريدا نفسه والنصوص التي قرأها على هذه المزاوجة بين المسلمات الميتافيزيقية والموتيفات النقدية يؤدي إلى نشوء مشكلة لم يكن حلها حلا مرضيا إلى الآن: فكيف نصف الإختلاف (إن كان ثمة من اختلاف) بين ما يدعوه دريدا بالقسمة النصية في نص غراماتولوجي والقسمة النصية في كتابات أخرى، أو بين تزاوج الموتيفات في كتابات دريدا ذاتها، وتزاوجها في كتابات غيره من أصحاب النظريات المعاصرين الذين ينتقدهم؟

ستتضح أهمية هذا السؤال إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى. فكثيرا ما تفسر القراءات التفكيكية على أنها هجوم على الكتاب الذين تتناولهم لأنها تكشف عما عندهم من تناقضات مع أنفسهم، أو عن وجود عوامل تفكيك ذاتية في كتاباتهم، لأننا اعتدنا على اعتبار أن التناقض مع الذات يفسد القيمة الفكرية لجهودهم. ولكن إذا كان التناقض مع الذات أمراً لا محيد عنه فيما يقول دريدا - أو لا محيد عنه في أي نص يطمح إلى بحث مشكلات كبرى على الأقل - فما الإجاه الذي يتعين علينا اتخاذه تجاه هذه النصوص؟ إن لهجة دريدا نفسه تتباين فيما يبدو: فهو يتعامل مه هوسيرل، وهايدغر، وسوسير باحترام يفوق الإحترام الذي يبديه نحو روسو وليفي شتراوس اللذين يبين نواقصها بلغة تتصف بالاستهانة في كثير من الأحيان. والتركيز على نواقص كاتب من الكتاب أمر ممكن على الدوام لأن

«الكاتب يكتب بلغة ومنطق لا يمكن لخطابه بطبيعته أن يهيمن على نظامهما وقوانينهما تمام الهيمنة. إنه لا يستعملها إلا بترك ذاته تنقاد لهما بشكل من الأشكال، وإلى حد معين . وعلى القراءة أن تستهدف دائما علاقة ما لم يدركها الكاتب بين ما يسيطر عليه وما لا يسيطر عليه من أنساق اللغة التي يستعملها» (في الكتابة).

ومن الممكن للمرء باستمرار أن يستغل الإمكانية الإستراتيجية أو البلاغية التي تمكنه من التشديد على غفلة الكاتب عما يقوله نصه، ولكن طالما أن البنى التي يكشفها المرء هي في النص الذي كتبه الكاتب فإن مسألة «وعي» الكاتب بهذه البنى يصبح أمراً غير ذي بال. ولقد بين بول دي مان[*5] بالفعل أن دعوى «تصحيح» عمى روسو لا يمكن أن تكون استراتيجية بلاغية مادامت نظرات دريدا الثاقبة في قراءته لروسو مستمدة كلها من نصوص روسو نفسه: هذه الدعوى ليست أكثر من قصة جيدة.

ولكن إن لم تبين القراءة التفكيكية «الأخطاء» التي ارتكبها روسو، فهل يصح هذا على ليفي شتراوس وغيره من أصحاب النظريات الحديثة الذين تضم كتاباتهم هم أيضا موتيفات نقدية إلى جانب المسلمات الميتافيزيقية؟ تماثل معالجة دريدا للكتابات البنيوية وما بعد البنيوية معالجته لسوسير إلى حد بعيد. ولقد انبثق عن اللغويات البنيوية السوسيرية أول دافع منهجي لمعالجة غيرها من نظم الظواهر كما لو أنها «لغات» ظواهر كالأسطورة وقواعد القربى، والطوطمية عند ليفي شتراوس، واللاوعي عند لاكان، و«نحو السرد أو نحو » العمل الأدبي عند بارت، والنظام المعرفي الخاص بحقبة من حقب التاريخ بوصفها نحواً يولد إمكانات للخطاب عند فوكو. ولذا فإن دريدا يجد ـ كما نتوقع ـ في البنيوية وما بعد البنيوية، ذلك المزيج من المسلمات الميتافيزيقية والموتيفات النقدية الذي وجدته قراءته المزدوجة عند سوسير.

فمن ناحية كانت القوة النقدية في هذه الأعمال هائلة. فقد شددت أعمال بارت وليفي شتراوس وفوكو ولاكان ـ إضافة إلى نصوص نيتشة وفرويد وسوسير التي استندت إليها بطبيعة الحال على الاختلاف، وعلى نظم الاختلاف وقوضت فكرة النفس Self باعتبارها ذاتا أو وعيا يمكن أن يكونا مصدرا للمعنى أو مبدأ للمعنى أو مبدءاً للتفسير. فكما بين فوكو:

«أزاحت بحوث التحليل النفسي وعلم اللغويات والأنثروبولوجيا الذات عن المركز بالنسبة لقوانين رغبتها، وأشكال لغتها، وقواعد سلوكها، وآثار خطابها الأسطوري أو الخيالي» (علم آثار المعرفة). وإن شئنا وضع الأمر بشكل تخطيطي أوضح قلنا إن الأفكار التي تستشهد بشكل من الأشكال بأسبقية الاختلاف في أي حقل من هذه الحقول جعلت الذات شيئا يتشكل من تفاعل النظم أو ينتج عنها وليس شيئا يتحكم بالوعي الذي هو سيد النظم ومصدرها النهائي. والمعنى يفسر على أنه نتيجة نظام الاختلافات الكامن. ولكن مجرد البدء بفكرة وجود النظام ومجرد السعي للتفسير يضمنان أن هذا الخطاب النقدي لا يستطيع الخلاص من ميتافيزيقا الحضور.

هذه الضرورة لا يمكن اختزالها» فيما يقول دريدا:

> «وعلينا أن ننظر في كل مدلولاتها بعناية. ولكن إذا لم يكن بوسع أحد الخلاص منها ولم يكن بوسع أحد نتيجة لذلك أن يتحمل مسؤولية الإذعان لها مهما بلغت درجة هذا الإذعان من الصغر، فإن هذا لا يعني أن كل طرق الإذعان لها تتمتع بالدرجة نفسها من الأهمية. فنوعية الخطاب، وخصبه ربما يقاسان بالنسبة إلى الصرامة النقدية التي ينظر بها إلى هذه العلاقة بتاريخ الميتافيزيقا، وبالمفاهيم الموروثة... والمسألة هي مسألة الإثارة الصريحة والمنظمة لمشكلة مكانة خطاب يستمد من تراث ما مصادره الضرورية لتفكيك ذلك التراث نفسه» (الكتاب والاختلاف).

ينصب نقد دريدا لمعاصريه الأربعة على تقاعسهم عن التمعن في مكانة خطابهم بالصرامة الكافية على غرار ما يفعله دريدا نفسه باستمرار، وهو لا يطالب «بوعي» للطبيعة الإشكالية لمشروعهم، فهذا متوافر لديهم بكثر، وهم منغمسون في نقد للمعرفة والحقيقة والموضوعية والحضور، وينتجون في الوقت نفسه تحليلات تثير الإعجاب للمنتجات الثقافية والنشاطات الإنسانية. ووعيهم بمشكلة خطابهم الذي يدعي المعرفة بينما هو يضع المعرفة نفسها موضع التساؤل، قضية غير ذات بال بمعنى من المعاني، وهذا الوعي من وجهة نظر دريدا يجب أن ينتج عنه تساؤل صارم عن صحة مقولاتهم، مما سيؤدي إلى زعزعة هذه المقولات. وهذا التساؤل لابد أن

يخلف أثر (Sillage) في النص، كما يحدث في نصوص دريدا نفسه، يحيث يحل الـdifférence محل الـdifférence وحيث يدخل الكلام تحت راية الكتابة الأولية arché-écriture،والتكملة تتابع منطقها الإشكالي.

يبدأ ليفي شتراوس، فيما يقول دريدا، باستراتيجية تبشر بالخير، ويعمل ضمن نظام يضعه هو موضع التساؤل، «محتفضا في حقل البحث التجريبي بكل المفاهيم القديمة، مبينا هنا وهناك في الوقت نفسه قصورها، معتبرا إياها وسائل أو آلات مازالت لها بعض الفائدة». ولكنه متنازلا بذلك عن التوصل إلى الحقيقة، ومسميا عمله نفسه بأنه «أسطورة عن الأساطير». ولكنه لا يمضي قدما ويتساءل عما إذا كانت كل الأساطير عن الأساطير متساوية. «فما لم يثر المرء هذه المشكلة فإنه يقضي على نفسه بأن يحول خطيئة الفلسفة المزعومة إلى خطأ غير مرئي ضمن عالم الفلسفة» (المصدر نفسه). فما هي المكانة التي تحتلها أسطورة ليفي شتراوس نفسه؟

لكن حالة فوكو أوضح حتى من حالة ليفي شتراوس. فدراساته التاريخية قوة نقدية جبارة تكشف عن شروط الإمكان لعدد كبير من الممارسات الخطابية التي تدعي الاستناد إلى الحقيقة، ولكن فوكو لا يوضح أبداً طبيعة العلاقات التي توجد بين خطابه هو وبين النظام المعرفي . فبعد أن يتعرف فوكو على الطبيعة الإشكالية لمشروعه الفكري يبدو أنه يقنع بالغوص في ما يدعوه بالمنهجية الوضعية السعيدة. وهكذا فإنه عندما يكتب تاريخ الجنون إنه يكشف عن قصور مفهوم «العقل» أو «الصحة العقلية» التي تحدد بموجبه مفهوم الجنون، ولكن من الواضح فيما يقول دريدا أن محاولة فوكو نفسه لا يمكن أن تكون إلا محاولة أخرى أن محاولات العقل لتحديد مفهوم الجنون وليست مشروعا من نوع آخر. (المصدر نفسه)

إن المشكلة في حالة لاكان، الذي يكشف بحثه في منطق الدال عن مشابه لما تجده في أعمال دريدا، هي مكانة «الحقيقة». إذ يدعي لاكان - فيما يقول دريدا - أنه يكشف لنا عن فرويد الحقيقي، ويعرض التحليل النفسي وكأنه محاولة لاكتشاف حقيقة الذات أو النفس. والحقيقة - مفصولة عن المعرفة - عند لاكان «تتحدد باستمرار باعتبارها كشفا أو إماطة لثام، أي أنها بالضرورة حضور، أو عرض لما هو حاضر» (مواقف). ولقد يبنى اللاوعي كأنه لغة، ولكن هذه اللغة هي عند لاكان خاضعة للسيطرة، ولا

تخضع للانتشار. ويدعو لاكان في قراءاته لقصة بو «الرسالة المسروقة» للنظام والحقيقة بتعبيره البليغ الموجز: «الرسالة تصل دائما إلى هدفها». أما دريدا فيجيب في نقده لتلك القراءة: إنها دائما قد لا تصل» (Le Facteur de la vérité)[6*]. إن تفاعلات اللغة لن تخضع أبدا للسيطرة رغم أن خطاب لاكان الذي يأبى على السيطرة يبدو أنه مصر على السيطرة عليها.

أما حالة رولان بارت فتختلف لأن بارت نفسه تخلى عما دعاه يوما من الأيام «بحلم العلمية» الذي سعت أعماله الأولى إلى تحقيقه، وأخذ، منذ كتاب S/Z على الأقل، ينكر أن لغته تحتل أي مكانة متميزة أو يمكنها ادعاء السيطرة على ما تبحثه. ودريدا لم يكتب صراحة عن الموقف الذي اتخذه بارت أو عن نمط كتابته (رغم أن تناوله للنقد الأدبي البنيوي في بحثه المعنون اForce et significationب في كتاب الكتابة والاختلاف ينطبق على أعمال بارت الأولى).ولكن در يدا قد يأسف لقبول بارت الظاهر للتميز بين الخطاب العلمي أو الفلسفي من جهة، والخطاب الأدبي من الجهة الأخرى، وذلك بنقل ولائه من الأول للثاني صراحة، فقد قال دريدا في سياق آخر: «ما أود تأكيده هو أن الانتقال إلى ما وراء الفلسفة لا يتم عن طريق طيّ صفحة الفلسفة بل بالإستمرار بقراءة الفلاسفة بشكل معين» (الكتابة والاختلاف). ويرى دريدا أن استمرار الإتصال بالمفاهيم الفلسفية ومحاولة قراءتها قراءة تفكيكية سيفضي بنا إلى خطاب أجدى وأقوى في هذه الأيام من التراجع الصريح نحو الخطاب الأدبي.

إن إحدى القضايا المركزية التي تثيرها أعمال دريدا هي قضية العلاقة بين الخطابين الأدبي والفلسفي. ومن الممكن القول إن الفلسفة ظلت تعتمد دائما في وجودها على تصور ما للخطاب الأدبي، وإن سعيها لاستبعاد أنواع من اللغة على أنها قصصية أو بلاغية، أو إن صلتها بالحقيقة ملتوية أو إشكالية كان دائما بمثابة الحركة التي تخلصت الفلسفة بواسطتها منذ أفلاطون من بعض المشكلات، وعملت بذلك على تحديد هويتها. فإقامة مثل هذا التعارض بين الفلسفي والأدبي كانت بمثابة الوسيلة التي أدركت بها الفلسفة التهديد الذي تمثله اللغة لنشاطاتها (واحتوته). فالفلسفة تطرد ذلك التهديد بقولها إن هنالك عالما آخر يمكن للغة أن تكون فيه لغوية بالقدر الذي يحلو لها، ثم بمعاملة ذلك العالم على أنه عالم غير مستقل

بذاته، عالم إشكالي، غير جدي. ولقد حلمت الفلسفة كثيرا بايجاد وسيلة منطقية خالصة للتعبير تحميها من كيد الكلمات وميولها الإستعارية. ولقد قال أصحاب المنطق الوضعي في تنازلهم للميتافيزيقا باعتبارها خطابا يتخبط في أحابيل لغته هو، أو نظاما من الاستعارات نسيت طبيعته الإستعارية، قالوا إن جانبا كبيرا من الفلسفة كان خطابا أدبيا علاقته بالحقيقة غير مباشرة في أفضل الأحوال، وحاولوا بوضعهم لهذا النوع من اللغة جانباً أن يضعوا أنفسهم ضمن خطاب حرفي شفاف غير أدبي. ولقد تكررت هذه الحيلة بأشكال متعددة. فحتى أولئك الذين دعوا أنفسهم «فلاسفة لغة عاديين» وكان يتوقع منهم أن يأخذوا اللغة كلها باعتبارها حقل دراستهم، أقاموا موقفهم بازاحتهم لقدر كبير من النشاط اللغوي جانبا بحجة أن هذا النشاط «أدبي» أو «غير جدي»(*7).

إن التعارض بين الأدبي والفلسفي ماهو إلا صيغة أخرى من التعارض بين الكتابة والكلام. إذ تعزى خصائص معينة من خصائص اللغة للكتابة/للأدب، بحيث يمكن التعامل معها على أنها طفيلية أو غير مستقلة بذاتها، من أجل الإبقاء على صلة الكلام/الفلسفة بالفكر أو الحقيقة خالصة مباشرة. لكن الكلام والفلسفة مشوبان دائما بالكتابة/الأدب. وما تفعله تفكيكية المفهوم الثاني. فلقد وضعت الفلسفة نفسها على صلة مباشرة باللوغوس (الكلمة) بجعلها الآخر نمطا من الخطاب القصصي أو البلاغي، لكن ماقام به نيتشه على سبيل المثال في بعض نصوصه من إثبات أن الفلسفة هي أيضا بنية بلاغية تقوم على قصص fictions تولدها اللغة المجازية يجعلنا نقول إن هناك ما قد ندعوه بالأدب الأولى أو الأصلي الذي هو الشرط المشترك لوجود كل من الأدب والفلسفة. إن الفلسفة لا تستطيع الهرب من البلاغي، من الأدبي، من اللغوي. ولقد بينت قراءات دريدا حقاً أن ما يدعي بالنصوص الفلسفية يبلغ أعلى درجات الفطنة والدقة عندما تدرس مجازاته واستراتيجيته البلاغية بعناية فائقة. وعلى العكس من ذلك فإن النصوص التي تعرف عادة بأنها نصوص أدبية تكشف عن قدرة هائلة على تفكيك الفلسفي بمجرد الإعتراف بأهمية أنماط المنطق الخاصة بها، كمنطق التكملة على سبيل المثال(*8).

إن ما فعله دريدا من إعادة تفكيكية للترتيب هو تدخلات استراتيجية لا

تمهد لقيام علم جديد (فالغراماتولوجيا -فيما يقول-هو اسم لسؤال) بل تمارس ضغطا على نظام من المفاهيم وتخل به لتجعل مسلماته وأوجه قصوره بادية للعيان. وتركز قراءات دريدا في العادة على مصطلحات لا يوليها الشراح أي أهمية ولكنها تكشف من طريقة عملها المزدوجة عن منطق إشكالي يتجاوز حدود النظام الصريح في النص ويقوضه، ومصطلحات مثل supplément وpharmakon وhymen وentame وdifférance وغيرها هي مصطلحات غير ثابتة تعمل على مستويين لا يجعلان التركيب الموحد ممكناً، وبذا فإنها تمكن الباحث من زعزعة الإستراتيجية التي يعتمدها النص وتفضح مسلماته.

والصبغة «الأدبية» لكتابات دريدا، وهي صبغة صارخة في أعمل مثل Glas بما يضمه من مزاوجات وتتبع للسلاسل الدالة، مصدرها في العادة تلك القوة التي يستمدها من هذه الدوال التي يمكنها ـ على شاكلة مصطلح التكملة ـ أن تربط في نص من النصوص بين معنيين لا يتواءمان، ولكن يمكن استخدامهما معاً في تطوير الأفكار. واستغلال القوة مزدوجة الإشكالية التي ينتجها تفاعل الدوال هذا يمكن دريدا من استقصاء حدود مركزية الكلمة، فما ندعوه «التكنيك الأدبي» أو اللحظة الأدبية عندما تنتج تورية مثل différemce مزاوجة لمعنيين لا يتحدان، هو أيضا في حقيقة الأمر لحظة فلسفية من الطراز الأول: مجافاة لمعقولية مركزية الكلمة عن طريق ادخال مركب لا يشكل مفهوما concept لأنه متناقض واعتبار هذا المركز عماد نطام فكري معين.

وقراءات دريدا تمزج ما نعتبره عادة الأثر الأدبي للغة بالدقة الفلسفية في أنقى أشكالهما دون السعي إلى التوفيق بينهما. وما يعطي كتابات دريدا قوتها الخاصة هو هذا المزج: فهو يقيم حججه ضمن نظام فلسفي خاص، ولكنه يحاول في الوقت نفسه من خلال خصوبة اللغة أن يكسر ذلك النظام وأن يتجاوزه. يقول:

«وهكذا يتضمن تفكيك الفلسفة العمل ضمن شجرة العائلة التي تنتمي مفاهيمها لها ـ أي من داخلها وبأدق ما يكون عليه العمل ـ ولكن العمل أيضا من منظور خارجي لا تستطيع الفلسفة تسميته أو وصفه. ويتضمن هذا التفكيك كذلك تحديد ما قد يكون هذا التاريخ قد أخفاه أو منعه،

فظهر بصفته تاريخا من هذا الكبت الذي للفلسفة مصلحة فيه. وسينتج عند هذه النقطة، من خلال هذه الحركة المخلصة العنيفة، جيئة داخل الفلسفة (أعني الفلسفة الغربية) وذهابا خارجها، سينتج عمل نصي يكون مصدرا لمتعة عظيمة»(مواقف).

- متعة عظيمة لكل أولئك الذين تحدوهم الرغبة ولديهم الصبر لمتابعة أفكار نصوص تزعزع أرسخ مقولات حياتنا الفكرية أو تقوض أركانها.

الحواشي

(*1) تجدها الآن منشورة مع غيرها من المقالات التي تتناول الفن في كتاب La Verite en peinture الذي نشر عام 1978.

(*2) انظر حول هذين المثالين الفصل الخاص بـ«مخاطر التكملة» في كتاب «في الكتابة».

(*3) انظر «في الكتابة»، ص 52-53.

(*4) أي تتضمن نقداً لمركزية الكلمة (الشرح لكَلَر نفسه).

(*5) في الفصل المعنون «بلاغة العمى» من كتاب العمى والبصيرة (1971).

(*6) انظر بث باربره جونسن الممتع بعنوان: «الاطار الرجعي:: بو، لاكان، دريدا» في مجلة بيل للدراسات الفرنسية، العددين 55-56 (1977).

(*7) انظر مقالة دريدا بعنوان «Signature, Event, Context» في مجلة Glyph (بولتيمور، مريلاند)، العدد الأول (1977)، وكذلك في كتابه «هامش الفلسفة»، حيث يرد نقاش دريدا لهذه الحيلة عند ج. ل. أوستن.

(*8) لمزيد من البحث انظر كتابي القادم: The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction [نشر هذا الكتاب لاحقا سنة 1981 (المترجم)

ببليوغرافيا

ولد جاك دريدا قرب مدينة الجزائر سنة 1930، وتلقى علومه في الإيكول نورمال سوبيريير في باريس، وهو يُدرس الآن تاريخ الفلسفة هناك.

BOOKS

L’Ecriture et la difference (Paris, 1967); English translation, Writing and Difference (Chicago, 1978)

La Voix et la phenomene (Paris, 1967); English translation, Speech and Phenomena (Evanston, III., 1973)

De la grammatologie (Paris, 1967); English translation, Of Grammatology (Baltimore, Md., and London, 1977)

La Dissemination (Paris, 1972)

Marges de la philosophie (Paris, 1972); English translations of certain essays from this collection have appeared in various places. Ther has been no complete translation.

Positions (Paris, 1972). An English translation of the title interview in this volume appeared in Diacritics, vol. II, no. 4 and vol. III, no. 1.

L’Archelogie de la frivole (Paris, 1976). The introduction to an edition of Condillac’s Essai sur l’origine de la connaissance humaine published in 1973.

Glas (Paris, 1974)

Eperons. Les styles de Nietzsche (Venice, 1976). Includes translation in English. Subsequently also published in Paris in a French edition.

La Verite en peinture (Paris, 1978)

TRANSLATION

Edmund Husserl, L’Origine de la geometrie, translated with an introduction by Derrida (Paris, 1962); English translation, Edmund Husserl’s ‘Origin of Geometry’ (Stony Brook, N.Y., 1978)

There are valuable discussions of Derrida in English by Gayatri Spivak with her translation of Of Grammatology (see above); by Paul de Man in Blindness and Insight (New York, 1971); and by Richard Rorty, ‘Philosophy as a Kind of Writing,’ in New Literary History, Autumn 1978.

المحرر في سطور:

جون ستروك

* كان يعمل مساعد تحرير في مجلة Time Literar Supplemen
* مؤلف كتابي The French New Novel (1969)
و Paper Tiger: The Ideal Fiction of Jorge Luis Borges (1977)

المترجم في سطور

د. محمد حسن عصفور

* دكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة إنديانا 1973.
* أستاذ الأدب الإنجليزي في الجامعة الأردنية وجامعة الإمارات العربية المتحدة.
* شغل منصب رئيس قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في الجامعة الأردنية لعدة سنوات، وهو الآن رئيس قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في جامعة الإمارات العربية المتحدة.
* ترجم عدة كتب من الإنجليزية وإليها، وفازت ترجمته لكتاب «البدائية» بجائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي. العدد (53) من «عالم المعرفة» مايو 1982.
* راجع عدة كتب مترجمة لسلسلة «عالم المعرفة».
* كان آخر كتاب كبير ترجمه قبل «البنيوية وما بعدها» كتاب «تشريح النقد» لنورثرب فراي الذي نشرته الجامعة الأردنية سنة 1991.



شعرنا القديم
والنقد الجديد

تأليف:

د. وهب أحمد رومية

هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب أعمال خمسة من كبار المفكرين الفرنسيين الذين ظهروا في النصف الثاني من القرن العشرين هم كلود ليفي شتراوس ورولان بارت وميشيل فوكو وجاك لاكان وجاك دريدا. وقد ارتبطت أسماء هؤلاء المفكرين بمدرسة بلغت ذروة تأثيرها في الستينيات هي المدرسة البنيوية، وذلك على الرغم من أن هذا الارتباط لم يرق لأغلبهم لأنهم ـ باستثناء ليفي شتراوس ـ لم يريدوا أن يُحسبوا على منهج في الدراسة شعروا بأنه يحدّ من حريتهم الفكرية.

وما يحاول هذا الكتاب تبيانه هو أن هؤلاء الكتّاب يعودون ـ رغم اختلاف الحقول التي يعملون بها ـ إلى أصول مشتركة تتبع جميعها من اللغويات البنيوية التي وضع أسسها عالم اللغويات السويسري دي سوسير الذي درس اللغة باعتبارها نظاما كاملا من الرموز في أي لحظة من لحظات وجوده، وأن هذه الرموز هي رموز اعتباطية تقوم على مبدأ الاختلاف بين أي منها وأي رمز آخر. والرمز عند سوسير يتشكل من دال ومدلول، من سلسلة صوتية (في اللغة المحكية) وما تدل عليه من أفكار. وقد أخذ المفكرون الذين يتناولهم هذا الكتاب فكرة اللغة المكتملة في أي لحظة من لحظاتها وطبقوها على ظواهر ثقافية أخرى اعتبروها بمنزلة اللغات المشكّلة من نظم رمزية codes قابلة للتحليل والفهم على شاكلة اللغة البشرية التي تنقسم أيضا إلى نظام نظري يختزنه كل مستخدمي اللغة في أذهانهم، وإلى ممارسة فعلية لا يمكن فهمها والتفاهم بها من دون ذلك النظام. وقد جمع بينهم المنهج المشترك في أعمالهم التي تتناول أمورا يبلغ من اختلافها اختلاف علوم الأنثروبولوجيا وعلم النفس والاجتماع والأدب بعضها عن بعض.